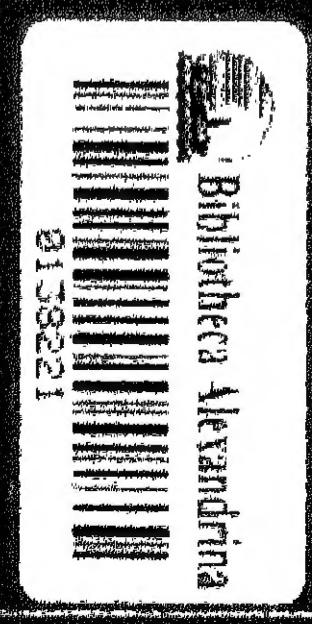
جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية

دراسات مغربية

مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي

الطاهر وعزيز
أحمد اليابوري
سالم يفوت
عبد السلام بنعبد العالي
عبد اللطيف كمال
محمد وقيدي
علي أومليل
سعيد بنسعيد
محمد عابد الجابري
بنسالم حميش
عبد المجيد الصغير
محمد عياد
محمد برادة
أحمد شحلان



طبعة مزيدة ومنقحة





دراسات مغربية

مهداة الى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي



جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية

دراسات مغربية

مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي

الطاهر وعزيز
أحمد اليابوري
سالم يفوت
عبد السلام بنعبد العالي
عبد اللطيف كمال

محمد وقيدي
علي أومليل
سعيد بنسعيد
محمد عابد الجابري
بنسالم حميش

عبد المجيد الصغير
محمد عياد
محمد برادة
أحمد شحلان

طبعة مزيدة ومنقحة



* توزيع :
المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع : الدار البيضاء - المغرب .

* دراسات مغربية :
مهداة إلى المفكر المغربي محمد عبد العزيز الحبابي

* الطبعة الثانية (مزيدة ومنقحة)، 1987

تقديم

نظمت شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط)، في 22 ماي 1982 ، يوماً دراسياً وجعلت منه ، في نفس الوقت ، فرصة لتكريم الأستاذ محمد عزيز الحبابي بمناسبة مرور خمس وعشرين سنة على تأسيس كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

وألقى الأستاذ الطاهر وعزيز، رئيس الشعبة حينذاك ، كلمة كان من جملة فقراتها :

لقد شئنا ، في الحقيقة ، أن يكون يومنا هذا ، أستاذنا محمد عزيز الحبابي بداية لتكريمك، ولن تستغرب هذا الاتصال في التكريم وامتداده، وأنت الذي نظرت إلى الزمان في حينونته، هاته الحينونة التي تدعو فيها كل لحظة ، كما تقول ، لحظة أخرى، والتي ترتكز على ما كان ، وتنظر أمامها وتتجه نحو ما سيكون .

ولحظتنا السعيدة هذه تدعو وتنادي، هي كذلك، لحظة أخرى، تتوج عندنا بكتاب تكريمي يسهم فيه تلامذتك ومحبوك.

تكرمك شعبتنا ، لأنك علمت أساتذتها وأساتذة أساتذتها، وأجدر بنا أن نقول عنك ما قاله الكندي عن فلاسفة اليونان من أنهم «شركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم ، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير» .

لقد تعلمنا منك أنه ، كما كان يردد ذلك فخته لتلامذته ، لكي نمتلك الحقيقة يجب أن نولدها من ذاتنا . وأن ما نفهمه سيصبح عنصراً مكوناً لذاتنا. بل وتحولاً

لذاتنا إذا ما كان فهمنا فهماً جديداً حقاً.

لقد حظيت شعبتنا بأن كان أول أستاذ بها فيلسوف تردد في الشرق والغرب صدى شخصانيته الواقعية وشخصانيته الإسلامية.

ولقد عملت، وما لبثت تعمل، لكي تبرز الوجه الحقيقي للفلسفة من أنها حوار، ونظر في واقع الإنسان، ووقوف بالفكر عند الفكر. فقد كان دائماً من أشد أدواء الفلسفة، وما يزال، أن يظن بها، أو أن ينتظر منها الناس، ومن هؤلاء أصحابها أحياناً، أن تعطي أكثر مما يمكن أن يطلب منها حقاً. كما قال كانط.

ولقد أردنا كذلك، أن تعيش معك الفلسفة اليوم لحظة من لحظات جلالها. في زمان بهرت فيه المادة العقول، وسلبت الألباب، وظن أنها الملاذ والمصير. وأصبح كل شيء تجارة. في زمان همُ الناس فيه، كما قال سقراط وأفلاطون، أن يبادلوا ملذات بملذات وآلام بآلام ومخاوف بمخاوف. ونسوا الفكر.

ولذا ينعش نفوسنا. ويشد عزائمنا. أن نجالس ونجل، في هذا اليوم الميمون، رجلاً كرس أوقاته وجهوده للفلسفة وتعليمها. لا يكل عزمه عزوف الزمان وركود النفوس.

وقد أحببت، في الختام، بعد أن أتمنى لك تمام الصحة والعافية، أن أقتبس مرة ثانية من أبي يعقوب الكندي، دعاء لك، ولنا جميعاً معك: «فنحن نسأل المطلع على أسرارنا، والعالم اجتهادنا... أن يبلغنا نهاية نيتنا من نصرة الحق، وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته. وقبل فعله».

***

وقد أشرفت شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس على إعداد هذا الكتاب التكريمي الذي تولت نشره جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

في فكر
محمد عزيز الحبابي



من الحب إلى التشخصن في الشخصانية الواقعية

الطاهر وعزيز

ما الإنسان؟ وكيف يصبح الكائن البشري إنساناً حقّاً؟ أي طريق يسلك، أو يجب أن يسلكه، ليكتسب هويته الإنسانية؟

تحاول الشخصانية الواقعية، شخصانية محمد عزيز الحبابي، أن تصف لنا هذا الطريق الذي يبدأ من الكائن الذي يتعالى على نفسه وينفي ذاته ليتحوَّل إلى شخص ثم إلى إنسان. فالكائن هو المعطى الخام الذي يحتوي على كائنات ممكنة لا نهائية، ويشكل إذن «القاعدة التي ترتفع شخصيات الشخص فوقها»[1]، هذه الشخصيات التي هي مختلف أنماط كينونة الشخص، لأن الشخصية اتجاه متوتِّر نحو الشخص الذي هو، في جوهره، فعالية وسير إلى الأمام.

ويحدّد خطوات الكائن، في هذا السير، إيقاع حركة التشخصن. وهي حركة متصلة أو صيرورة ليست في حقيقتها، «إلاّ نفياً في حركة دائمة... إنها ترفض أن تنحصر إلى الأبد، في هذا الشيء أو ذاك، فهي صيرورة لا نهائية، ووسائل لتجاوز الذات بالذات»[2]، لأن «الذات لا تطمئن إلى شخصيتها الحالية، ولا تقنع بأي وجود منحصر في الحاضر». ويكون الشخص في «ارتباط وثيق مع الشخصيات التي سبقته، ومع الشخصيات التي أخذت بوادرها ترتسم في المستقبل».

وترمي هذه الصيرورة إلى الكمال في تصاعدها نحو الإنسان. فهي تنمّي الشخص إلى غاية تحقيق الإنسان الذي هو التفتّح الكامل للأنا. والتحقّق الأقصى

---

(1) من الكائن إلى الشخص، ص 25 .

(2) نفس المرجع، ص 15 .

للإمكانات التي يحتويها. «إن هناك، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، الإنسان الذي يتوق هذا الشخص إلى تحقيقه»[3].

ويجري التشخصن إذن في ثلاث مراحل، «أو فترات تختلف حدّتها على حسب كثافة الأنا. إن الشخصية تعيش في اللحظة الحالية، بينما الشخص يذهب إلى أعمق من ذلك مفكراً في ذاته داخل الديمومة. أما الإنسان فله هيبة تجعله يصبو إلى النهاية»[4]. .

ولا يتم التشخصن إلاّ بتدخل ذوات أخرى وبالخضوع المستمر للعلاقات. فالأنا هبة من الآخرين. وإن أفقنا الذي هو مجال تأثيرنا في الإنسان وفي الكائنات الحية، وهو جو تشخْصننا، يتّسع ويغتني بقدر ما نفتح شعورنا على العالم، ونجعله في تناغم مع الشعورات الأخرى. «لا بد أن نعتبر المعية قاعدة للتشخصن: الفرد لا يتجاوز فرديته نحو الشخص إلاّ مع الآخرين، فهو بطبيعته إلفة وتواصل»[5]. والتواصل، إذن، أساس التشخصن، وأساس كل فلسفة شخصانية[6].

وهذا التواصل عاطفي، لأن الوجدانية، في نظر الحبابي، هي جوهر علاقات الأنا بالغير. وقد يكون التواصل تآلفاً ومودّة وتعاطفاً، بيد أنه لا يتم حقاً إلاّ بالحب، لأن أفقنا لا يحيا إلاّ إذا قام على هوى، أي على حب[7].

فما هو إذن هذا الحب الذي يشكّل، في الشخصانية الواقعية، جوهر التواصل؟

1 ـ إنه ارتباط بكائن آخر نعزّه، وتوتّر وجداني، واتجاه نحو الآخر في حد ذاته ولذاته، بغض النظر عن ورقة التعريف والهوية. وهو الذي يجعل المحبّ أمام «المرأة يحس أن أفقه يتفتّح... أن حضورها هو الجواب المطابق لما ينبعث من هذا الأفق من دعوات إلى التواصل»[8].

2 ـ إليه ترجع العواطف الأخرى. فعلاقاتنا كلها راجعة إلى الحب في جميع

---

(3) نفس المرجع، ص 26, 27, 79, 90, 130.
(4) نفس المحجع، ص 131. وانظر كذلك ص 83, 102.
(5) من الحريات إلى التحرّر، ص 46.
(6) من الكائن إلى الشخص، ص 116.
(7) الشخصانية الإسلامية، ص 28.
(8) من المنغلق إلى المنفتح، ص 172, 197.

درجاته. وما العواطف التي تبدو مناقضة للحب، مثل الكراهية والرهبة، سوى جوانب سلبية من الحب، لأنها كذلك روابط بشرية. إن كراهيتنا لأحد تعني ولعنا بأن نؤذيه أو أن نريد له الشر. فالرهبة والكراهية لا تزيلان، إذن، الرغبة والهوى؛ وإنما تؤكدانهما وتفترضانهما[9]. بل أن الحب جوهر العلاقة بكل شيء.

3 ـ إنه ضروري لكل واحد، فهو الغذاء الروحي واليومي للفنان وللشاعر ولكل إمرأة ولكل رجل على السواء[10].

4 ـ هو أعزّ ما في الحياة، فليس فيها ما يستحق التضحية إلاّ الحب. وأثمن ما يقدّم قرباناً للحب الصادق هو الحب.

5 ـ لا يستطيع أحد أن ينكره. فالمحب لا يحتاج إلى برهنة ليقتنع بأنه يحب. إن المحبوب هو الذي قد يتشكّك في حب محبه، فيطالب بحجج على صدق المحب، ومتى كانت البرهنة المنطقية حجة على الحب؟ إن من «تمنطق» في الحب كفر به[11].

6 ـ إن المرأة أقدر عليه من الرجل. فمنذ «أن خلق الله الأرض ومن عليها، والمرأة حدسية أكثر منها عقلانية، ولذا كانت أعمق في تواصلها مع الكائنات والأشياء. إنها تحب الكون بكل أعماقها، على حين أن الرجل يخلق براهين ورؤى تحجب عنه الكون»[12].

7 ـ يخص النخبة. «فالحب وجع دائم يفتّت العواطف ويسحق القلوب ليعيش من آلامها. تلك طبيعة الحب، ولذا قلّ المحبون. إنه معركة لنخبة الأبطال من الناس»[13].

8 ـ يبدأ بالمعرفة، لأن كل حب يستلزم معرفة المحبوب إلى حد ما، سواء كان الحب لله أو للبشر أو للطبيعة[14].

9 ـ ينمو بالتضحية، كما يبلغ أوجه فيها. فالمحب الحق هو الذي يتقبّل التضحيات من أجل حبه، لأن التضحية تضفي على الحب قداسة. «فضلنا أن نحمي

---

(9) العض على غلحديد، ص 30, 134, 186.

(10) العض على الحديد، ص ص 101-136.

(11) الشخصانية الإسلامية، ص 72. والعض على الحديد، ص 17.

(12) العض على الحديد، ص 35.

(13) نفس المرجع، ص 22, 44.

(14) الشخصانية الاسلامية، ص 131, 132.

حبنا، فضحَّينا موقَّتاً بالأسرة ليكتمل الحب بالتضحية»[15].

10 ـ إنه مبدأ المعرفة. «حاولا أن تفتحا قلبيكما لحب كل الناس وكل الأشياء، إذ ذاك يتضح ما يظهر أنه ريب أو متشابه، ولا تبقيا أمام كتاب لا تعرفان لغته»[16].

11 ـ هو كذلك مبدأ السلام، فبالتآلف بين الأشخاص يحل محل الحرب والخوف والتهديد، شعور عميق بالاطمئنان، ويتقوّى كيان عالم تتواجد فيه النظم والشعوب تواجداً سلمياً[17].

12 ـ إنه أعظم مميِّز للحضارة، إذ هو مميِّز الحضارة الابراهيمية، وأعظم ما أتت به الديانات الابراهيمية[18]. وإذا ما تخوَّف الحبابي من الغد ومن مصير البشرية، بعد نهاية العشرين من القرون، فلأن الحضارة الجديدة تنذر بالقضاء على الحب. إن الناس فيها لن يعشقوا، وبالتالي لن يتصارعوا من أجل الغد، بل لن يفكِّروا. والإنسانية إذا ما فقدت الحب فقدت سعادتها، وحرمت الحياة من أبعادها العميقة. ولن يكون خلاصهم، من جديد، إلاَّ في الحب. إنهم «إذا عرفوا، من جديد، معنى الحب، ودفء البيت، وحنان الأسرة، واستأنسوا مرة أخرى، أعادوا للحياة أبعادها العميقة الحقيقية... فلا يمكن أن يندثر الحب مهما يكن تقدّم العلم»[19].

13 ـ يلبس، في الشخصانية الإسلامية، لبوس الإيمان. «فالإيمان، هو أيضاً، حب يحيا». إن قوام الحياة الإسلامية حب مزدوج: حب الله وحب الكائنات البشرية. «على أن الحبَّين يكونان حبّاً واحداً، ما دام حب الله يبدأ بحب الكائنات[20]، بل إن الحب الصادق هو الله.

لقد قادتنا الشخصانية الواقعية إذن إلى تشخصن يتم عن طريق تواصل لا يستطيع لباسه الفلسفي أن يخفي عنا أنه الحب، هذا الحب «القديم» الذي هو «وجع دائم يفتِّت العواطف ويسحق القلوب». وفي ذلك مصداق لما نحسّ به، من خلال

---

(15) العضى على الحديد، ص 16. والشخصانية الاسلامية، ص 133.
(16) العضى على الحديد، ص 35.
(17) من الحريات إلى التحرّر، ص 52.
(18) من المنغلق إلى المنفتح، ص 214.
(19) العضى على الحديد، ص ص 7، 93، 106.
(20) الشخصانية الإسلامية، ص 41، 72.

حديث فيلسوفنا عن الحب، في أطروحته التي تملأها لغة فلسفية خالصة. فهو يطرح يراعه الفلسفي جانباً ليقول لنا: «ماذا يهمنا القمر والأزهار والبحر والبطاح إذا لم تكن عواطفنا صدى لآهات قلب حنون، وكنا بدون حب ولا أهل؟ . . . إن الأشياء اللامتناهية والجميلة مثل السماء المرصّعة بالنجوم، والنور والأزهار، لا تجد مغزاها الكامل إلاّ في قلب محب»[21].

يقول صاحب الشخصانية الواقعية إنه عاش «تمزّقاً عميقاً بين مجتمعين يختلفان في أكثر من جانب، فعانى من ذلك شعوراً بالفراغ، وهو شعور دفع به إلى نقيضه: «التواصل». وإنه، بهذا التواصل، أو الانفتاح على الآخرين، اكتشف ذاته، وأصبح يحيا بعمق أبعاد إنسانية، مثل الحب والعطف والتعاطف، أي أبعاداً أصيلة نوعية تربطه بالبيئة البشرية، وتجعله في توتّر نحو الآخرين بوصفه كائناً مجتمعياً يتواصل[22].

إن هذه الترجمة الذاتية، وإن كانت تشكّل حسب صاحبها لحمة أطروحته، أي من الكائن إلى الشخص، لا تفسرّ لنا كلياً حرارة حديثة عن الحب، وإرجاعه التواصل، بالأساس، إلى الحب.

ينبّهنا محمد عزيز الحبابي إلى أننا، إذا أحببنا، لا نستطيع أن نقاوم رغبتنا في التعبير عن هذا الإحساس الباطني وفي الجهر به[23]. فهل يتمم هذا التنبيه ما تذكره الترجمة الذاتية السالفة؟ وتحمل الشخصانية الواقعية، بذلك، طابع الحب ولبوسه، أي هذه العاطفة التي يحياها صاحبها بين الأمل واليأس، والسعادة والقلق. أوليس صاحب الشخصانية الواقعية فيلسوفاً قلقاً متفائلاً كما قيل عنه[24]؟ إن الفلسفة، كما يقول الحبابي، «إنعكاس لتجدّد الحياة والفكر والإنسانية المستمر»، ولكنها كذلك انعكاس لنفس صاحبها. فمن أين لغير «العارف» أن يعلم كيف تتحد أرواح المحبين ويذوب بعضها في بعض، أو كيف تغتني نفوسهم ويسمو بها الحب، ويطهّرها من أدرانها، وأن يحسّ أننا بالحب، كما بالتضحية، نجد منبعاً لتجاوز ذاتنا[25]؟ أو أن يجهر بأن «مفتاح أبواب كل الأسرار هو الحب»، هذا الحب الذي هو أعمق وأثمن

---

(21) De l'etre, P. 196.

(22) من الحريات إلى التحرّر، ص 222.

(23) De L'etre, P. 196.

(24) من الحريات إلى التحرّر، ص 220.

(25) 198, 19, 341.

من النقد والفلسفة والتاريخ؟ أو أن يشجعونا بقوله: «نعم، مارسنا الحب فوجدناه صعباً، وكأننا نمضغ الحديد. ولكنه طعام لذيذ. غذاء من أزهار تنبع من الجرح بعبير من نور، فنشعر أننا أرواح مجنّحة تتحدّى الموت والمصير»[26]. إنه لا يردّد مع (سارتر) أن نظرة الآخرين تفرغني وتسرق مني ذاتيتي، وإنما يرى وجود الآخرين شيئاً ضرورياً لأناي.

ثم إن هذا التواصل الذي اعتبره فيلسوفنا، في أطروحته، من أبعاد التشخصن التوسعية، أي من المقولات التي بفضلها يكون الشخص في العالم وفي عالم الكائنات البشرية والأشياء، يصبح، في كتبه اللاحقة، من الأبعاد العميقة، أي المرتبطة بالمغزى العميق للتشخصن. «إنني شخصاني، والشخصانية، كما تعلمون، تجعل من تواصل الأنا بالآخرين بعداً عميقاً بدونه لا يتشخصن الكائن البشري»[27]. فكأننا إذن أمام تواصل قد عظمت مكانته، مع مرّ الزمان، في التشخصن، وكادت تستوعبه.

أفلا نقول، بعد هذا، أن شخصانية الحبابي ترتكز أساساً على الحب؟ إن ما استشعرناه، في فلسفته، قد أكّدته كتاباته الأدبية، «إذ لا أحد يستطيع أن ينسلخ عن رؤياه الفلسفية ليكتب الأدب، أو أن يتخلّ عن أحاسيسه الأدبية عند الانغمار في التأمّل الفلسفي»[28]. ولكن الحب أناني بطبيعته. فأنّى له أن يضطلع بما يكل إليه فيلسوفنا من دور إذا كان يعني مجرّد التغذّي باللحظات الممتازة التي يشعر فيها المحب بحضور المحبوب، وبمتعة الاقتراب والحوار[29]. إن مثل هذا الحب لا يختلف عن حب الذات الذي يعدّه الحبابي ملهياً عن واقع الدنيا والمواطنين. بل كيف يتأتّى للحب ذلك، وهو يعني عنده أيضاً كراهية الغير؟

قد يتاح لنا أن نعرف ذواتنا عن طريق الحب أو ما يشاكل الحب، وربما لم يكن من الممكن، فيما سلف من زمان، أن يربط الإنسان صلته بالأشياء إلاّ بمحاولة الاتحاد بها أو التعاطف معها[30]. ولكن المعرفة بالكون، أي هذا العلم الذي أصبح قادراً على أن يمدنا بسيطرة عظيمة على الطبيعة، لن تتيسرّ لنا بغير البحث عن الحقيقة.

---

(26) العض على الحديد، ص ص 100, 109 .

(27) يقارن De l'être, P. 121 مع ما في العض على الحديد، ص105 ، وفي من الحريات إلى التحرّر، ص48 ، ومجلة الفكر التونسية، ص70 .

(28) مجلة الفكر، ص 67 .

(29) الشخصانية الاسلامية، ص 72 .

(30) نفس المرجع، ص 112 .

يقول الحبابي: «إن الشخصانية إما أن تتركّز في صميم الواقع وإما أن تصبح لا شيء». ويجب، لكي تكون كما وصف، أن تراعي بواقعيتها «تأثير الوسط الطبيعي والوسط التقني والوسط الإنساني في تكامل هذه الأوساط تكاملاً متيناً»[31]، وأن لا تغلب فيها نظرة المحب على نظرة الفيلسوف. إن الحب فيها يكون قريباً من الغاية التي يريدها له صاحب الشخصانية الواقعية عندما يعني، عنده، الانطلاق نحو نفس الأهداف، والانفعال لنفس الاهتمامات، والعمل بنفس الحماسة. بل يكون أقرب حينما يعتبره منبع التحديات والصراع، «فوجود الغير لا يستلزم أن نبحث عن التواصل معه، ولكن، أن يجعلني أشارك مثله في نفس المعارك»[32].

إن تواصلنا مع الغير يتم عندما نتّحد، لا مع شخص واحد، ولكن مع جماعة من الناس، أي حينما نعاني مثل ما يعانون.

الطاهر وعزيز

المصادر

مؤلفات محمد عزيز الحبابي:

- من الكائن إلى الشخص، دار المعارف، القاهرة، 1968.
- الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- العض على الحديد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1969.
- من المنغلق إلى المنفتح، دار الانجلو المصرية، القاهرة، 1971.
- مجلة «الفكر» التونسية، عدد 5، سنة 1971.

— De L'etre a la personne, P.U.F. 1954.
— Misères et lumières, Dar El - Kitab, Casablanca 1961.
— Ma voix a la recherche de sa voix, Segheres, Paris 1968.

---

(31) من الكائن إلى الشخص، ص 101، 104.
(32) من المنغلق، ص 172. والعض على الحديد، ص 108، 181.

الرواية الوثائقية[1]
جيل الظمأ

احمد اليابوري

يعرف محمد عزيز الحبابي بإنتاجه الفلسفي والشعري. فقد ألّف في الفلسفة الإسلامية وفي الشخصانية. كما نشر ديوان شعر مزج فيه بين التأمّل والنزعة الغنائية. فلا عجب إذا حاول استعمال القالب القصصي والشكل الروائي للتعبير عن رؤيته للوجود شأن كثير من المفكرين، في الشرق والغرب، في القديم والحديث. وليس بغريب نتيجة لذلك أن نجد الاهتمامات الفلسفية تحتل مكان الصدارة في هذا الإنتاج وتكيّف شكله وتلوّن أساليبه.

ألّف محمد عزيز الحبابي (جيل الظمأ)[2] إثر رجوعه إلى المغرب، في صيف 1958، بعد غيبة طالت سنوات، فاندهش لما رأى ولمس بصفة خاصة، نوعاً من التردي أصاب النخبة المثقفة فصبّ جام غضبه وانتقاداته في قالب روائي. يجدر بنا اعتبار هذه الرواية من إنتاجات 1958 رغم أنها لم تنشر إلاّ سنة 1967 وذلك لأنها ألّفت منذ تسع سنوات ولأن كثيراً من فصولها لا يمكن أن تفهم إلاّ في ضوء الملابسات النفسانية والاجتماعية التي دفعت الكاتب إلى تأليفها في تلك الفترة بالذات.

تنقسم (جيل الظمأ) إلى قسمين رئيسيين: الأول يتكوّن من خمسة فصول في مائة وثلاثين صفحة، والثاني يضم ستة فصول في مائة وإحدى وعشرين صفحة، تجري أحداثها في مكان واحد، هو مكتب إدريس، وفي زمان محدود لا يتجاوز أربعاً وعشرين ساعة: إنه يوم 8 مايو 1958. ولحمتها الحدثية تتصل جميع خيوطها من قريب

---

(1) فصل من رسالة جامعية أشرف عليها الاستاذ محمد عزيز الحبابي ونوقشت سنة 1967، ينشر لأول مرة.
(2) المكتبة العصرية بيروت سنة 1967.

أو بعيد بالطفل ـ اللغز الذي يواجه القارىء باستمرار.

إنها رواية تنحو في شكلها العام منحى المسرح الكلاسيكي في تعامله الصارم مع الزمان والمكان ولكنها تختلف عنه في كونها لا تهدف إلى جعل العمل الأدبي مشاكلاً للواقع[3].

نلمس في الفصل الأول من القسم الأول آثار المدرسة التقليدية. ففيه تحديد دقيق للزمان والمكان والأشخاص نتعرّف فيه على إدريس الذي حصل على دكتوراه من جامعة السوربون والماجستر من القاهرة: «إنه أسمر اللون فارع القامة نحيل لبس صداراً من (فانيلا) وربطة عنق مخططة وقد أضفى شعره الأسود المبعثر قوة على هيئته وملامحه. فبدا كأنه متسلّط متحكّم. واختفى جبينه البارز الفسيح وراء حصلة متمرّدة من الشعر، بسطت ظلها على القسم الأوفر من وجهه المدوّر المنطوي على الأحاجي والأسرار».

وفي الفصل نفسه نتعرّف على فاطمة كاتبة إدريس الخاصة التي تدرس الفلسفة وتتجادل معه حول وضعية المثقفين في المغرب. كما نعلم أيضاً أن زوجته مسافرة وأنها رأت حلماً لذيذاً وصفته في رسالة تفيض رقّة: لقد رأت أنها ولدت طفلة جميلة. فغمرتها فرحة تقشعت عند مطلع الفجر.

وفي الفصلين الثاني والثالث تتخذ الأحداث شكلاً عجائبياً: فما كاد إدريس يتم مكالمته الهاتفية مع زوجته، حول الحلم الجميل، حتى طرق الباب، ودخل منجد وابنه لصنع فراش الطفلة، غير أن إدريس ثار في وجهيهما مردّداً: «لا. ليس لديّ طفل، أبداً ولا طفلة أيضاً، لا. أبداً»[5]. واستمر تائهاً بين التخمينات دون أن يتوصّل إلى حل وبينما هو سادر في أحلام يقظته إذ سمع صياح طفل، فانتابه ذعر لم يكد يصحو منه حتى دخلت امرأة حاملة طفلاً صغيراً فأحسّ بالحيرة تتملّكه وترمي به في دوامة الألغاز.

وتتجدّد المفاجأة في الفصل الرابع عندما يداهم رجال الشرطة منزل إدريس بحثاً عن الطفل الذي سرق من المستشفى.

---

(3) يجدر التنبيه إلى أن هذه الرواية ربما كتبت بالفرنسية من قبل في شكل مسرحية تتبنّى بعض تقنيات مسرح العبث، من هنا تداخل الشكل الكلاسيكي مع شكل. مسرح العبث كما سنرى.

(4) جيل الظمأ، ص 14.

(5) جيل الظمأ، ص 55.

ويقدِّم الكاتب حلولاً لهذه الأحداث الألغاز بعد وقوعها مباشرة. فيخفّف بذلك من حدّة التوتّر الحدثي ومن موقف التوقّع اللذين يميزان القصص البوليسية، ويصبح الطابع البارز لهذا الإنتاج الروائي هو تصوّر الوجود الإنساني في صيرورته الزئبقية وملابساته الغامضة التي تجعلنا نعيش في هوة المجهول رغم ما يغمرنا من أنوار ساطعة.

إن أخطر ما يهدِّد الإنسان حسب المدلول العام لهذه الرواية هو انعدام التواصل العاطفي والفكري بين الناس: فهذا إدريس يتحدَّث مع زوجته هاتفياً فتظن كاتبته فاطمة أن بعض الحديث موجَّه إليها، وتلك عزيزة تبعث المنجِّد إلى منزلها فيتوجّه إلى منزل إدريس لأنه لم يكن يسمع حديثها بل غارقاً في عالمه الخاص.

وهكذا تتسلسل حلقات سوء التفاهم بين الناس فينغلق وجودهم، وتسدّ آفاق الحياة أمامهم ويسود العبث واللامعقول رؤيتهم للعالم.

أدق لغز في الرواية هو الطفل. بل إنه حياة الألغاز. فالطفل، أي طفل كلٌّ قائم بذاته وهو في الوقت نفسه، لا شيء بدون الآخرين. هنا نحسّ بغلاظة لغز الإنسان وكثافته وأن اللغز منا وخارجاً عنا يمرّ في كل شيء ولا يوجد لغز وسره في أي مكان[6].

إن الطفل موجود بالقوة تارة، وبالفعل تارة أخرى، في جميع فصول الرواية مذ كان حلماً في خيال الزوجة إلى أن صار واقعاً تتردَّد أصداء صيحاته في منزل ادريس، لكن الغموض بقي يكتنفه دائماً ويمتد إلى ما حوله ومن حوله، فذاك أبوه الحقيقي يجهله وبالتالي يجهل امتداد وجوده في الحياة وفي كل ذلك إشارة إلى أن اللغز المأساوي يكاد يصير محور الوجود الإنساني في رحلته نحو المجهول.

تقدِّم (جيل الظمأ) صورة لجيلين: جيل الماضي المتشبث بتقاليده الجامدة، وجيل الحاضر برغبته في التحرّر وإيمانه بالانفتاح على الجديد: فالعجوز (دادا) بجهلها وسذاجتها وضيق أفقها وحركاتها الرتيبة تكاد تتحوّل إلى مادة صماء، جمَّدت شعورها الخرافات وصارت بذلك تجسيداً للإنسان المنغلق على نفسه. والمنجِّد الشيخ الذي يعيش في ظل الوهم ويدَّعي العلم ويتيه في التصوّرات المرضية، ويعيش في عالم الذكريات أكثر مما يعاني من ملابسات الواقع ومشاكله، يتمم صورة (دادا)

---

(6) جيل الظمأ، ص 58.

ويكوّن معها ملامح القديم بجهامته واكتفائه بذاته وغروره وتحجره، بينما يمثّل (عظيم) بمشاركته في المقاومة وبتحرّره من التصوّرات الخاطئة وباندفاعه نحو العمل والمغامرة، الجيل الجديد الذي يحاول إقامة إطار متطوّر للأخلاق وهدف جديد للإنسان.

وتعتبر فاطمة وعزيزة والمنجّد الصغير وجوهاً متعدّدة لعظيم، وبالتالي امتدادات متنوّعة للجيل الجديد. أما إدريس، فيظلّ في برجه العاجي بعيداً عن الصراع، فترة من الزمن، إلى أن يتحرّر من مثاليته وينغمر في تيار الحياة الجديدة مردّداً: «ليس لي أن أختار، بل هناك واجب مقدّس يرغمني أن أرى الضياء. أريد أن أهرول إلى الهدف دونما نكوص، من المخزي أن نبقى نكرة، في دنيا الفكر أجتر أنظمة وتقاليد لا أحياها. والويل لي إذا بقيت قابعاً في زاويتي، غريباً في مدينتي ووطني. لن يشرّفني، بعد الآن، أن أبقى بين جدران غرفتي أمضغ الأحلام والخيالات، بينما الناس في الخارج يقتلعون الحواجز ويتطورون في كل لحظة... أريد أن أوقف عزمي وجهودي على تقدّم أمّتي وتطوير بيئتي... أريد أن أنحني على جروح إخوتي البشر فأضمّدها وأبلسمها خالقاً منها الرفاهية والازدهار»[7].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المضامين هي نفسها التي تتردّد، بشكل أعمق وأدقّ، في كثير من إنتاجات الكاتب الفلسفية وخاصة منها كتابيه: (من المنغلق إلى المفتوح) و (أحرية أم تحرّر) حيث يدعو إلى تجاوز الذات وتكسير سلاسل العنصرية والتفتّح على آفاق الحضارة الإنسانية الخصبة التي تكوّن وحدة لا تتجزأ وتهدف إلى أنسنة الكائن البشري واكتشاف الإنسان الأصيل القابع تحت ركام التقاليد والأوهام[8].

وتتجه الرواية، أحياناً، بطريقة مباشرة، لفضح سلوك بعض المثقفين المغاربة الذين خانوا الأمانة وأصبحوا يعيشون في ضحالة فكرية وخداع مستمر وتملّق مسف، متقوقعين على مرتباتهم وترقّباتهم وأرقامهم الاستدلالية، «يتبخترون كالطواويس، مثل نجوم السينما. فمن الطبيعي أن تكون الثقافة، في نظر هؤلاء، مجرّد ابتسامات مصطنعة ومضغ عبارات، والسير في الشارع، وتحت الإبط حقيبة أو مجلاّت أو صحف»[9].

---

(7) جيل الظمأ، ص 113.

(8) نجد نفس الموقف في بعض قصص مجموعة (العرض على الحديد)، وخاصة منها (باع باع).

(9) جيل الظمأ، ص 113.

وهكذا تتماسك حلقات (جيل الظمأ) التأمّلية والوثائقية لتعطي نظرة، في بداية عهد الاستقلال الوطني، عن الإنسان المغربي في اهتماماته الميتافيزيقية، وتفاهاته الخاصة، في نزوعه نحو المطلق، وفي تردّيه، كذلك، في الأنانية والتبعية، فتكتسب بذلك طابع شهادة عن العصر الذي تصوّر تناقضاته.

ويلمس القارىء، في بعض فصول هذه الرواية، مآخذ فنية يمكن إجمالها في التأمّل الاستطرادي والطابع التقريري وعنصر المفاجأة، مما يعوق، أحياناً، تطوّر العمل الروائي بشكل طبيعي.

وبعد، لو طلب مني أن أضيف شيئاً لهذه الدراسة التي كتبت، منذ سبع عشرة سنة، لما استطعت ذلك، لأن مقاربتي النقدية الحالية لها ستكون مختلفة اختلافاً جذرياً عن السابقة. ولكني، مع ذلك، أريد أن أثير الانتباه إلى أن (جيل الظمأ) التي قدّمت كشهادة عن العصر، في صيغة الماضي، كانت، بشكل من الأشكال، (نبوءة) أو توبيوغرافية في صيغة المضارع.

أحمد اليابوري

الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي

سالم يفوت

نريد، في هذه المحاولة، أن نؤكد على وجود ثابت حكم فكر الأستاذ الحبابي في مرحلتيه الأولى والثانية، ذلك أن التحول الذي عرفه تفكيره، من الشخصانية الواقعية إلى الغدية، هو في تقديرنا الشخصي، تحول كان مرتقباً، وجدت إرهاصاته الأولى وبصورة جنينية في المؤلفات الأولى، وإن تعذر أحياناً إستشفافه فإن ذلك لا يعني أننا أمام فلسفتين متعارضتين، أحداهما غارقة في التأمل، والثانية أكثر إلتصاقاً بالتطور النوعي للمجتمع الآلي المعاصر، وأكثر حرصاً على البحث عن مكان العالم الثالث داخل حضارة عالم الغد؛ أو أمام موقفين، أحدهما ينشد البحث عن الذات داخل أفق تفكير الآخر، وثانيهما يطرح علامة إستفهام على ذلك الأفق نفسه، مبلوراً بذلك توجهاً فلسفياً وأخلاقياً جديداً، يريد تدعيم ركائز حقيقية لفلسفة جديدة من أجل الغد وللغد، لا يبقى فيها الغرب بؤرة العالم ومركزه، ولا العالم الثالث محيطه وهامشه؛ بل أمام لحظتين لفلسفة واحدة، لحظة هيمن فيها هاجس إثبات الذات كمكافىء ومساوٍ للآخر، أو على الأقل التساؤل عن الأسباب التي تجعل بعض الأفراد وبعض الشعوب ملزمة بأن تعيش تاريخاً صنعه غيرها، وأن تتحمل فيه تأدية دور «ممثل من الدرجة الثانية» دون أن تكون لها حرية في ذاك، أي أن الأمر في الشخصانية الواقعية، كان يتعلق بمعرفة ما إذا كانت عملية التشخصن تتم بنفس الصورة في كل المجتمعات الأستعمارية والمجتمعات الخاضعة لنيرها والمستمرة لحسابها؟[1]. ولحظة أضحى فيها إثبات ذات الثالثي كمكافىء للإنسان الغربي، لا

---

(1) M. A. Lahbabi- Philosophie a la Mesure des tiers- Mondistes P. 133, 196 وهو منشور ضمن كتاب يضم أعمال ملتقى «فلاسفة ينتقدون أنفسهم». فيينا. 1976.

يشفي الغليل، كما أصبحت ضرورة الكف عن أن تعيش شعوب العالم الثالث تحت ظلم الإستعمار الجديد وغطرسته مطلباً ملحاً ومستعجلاً[2]. لذا كان على الشخصانية الواقعية أن تعمل جاهدة من أجل أن تتكيف وتعيد النظر في مراميها لتتخذ إتجاهاً جديداً هو البحث في الغد، وفي نموذج جديد لمجتمع الغد، لا تهيمن عليه نفس المعايير التي أفرزها الغرب لأجل ضمان تفوقه.

وعليه، لا يمكن الحديث بأي حال من الأحوال عن فلسفتين منفصلتين للأستاذ الحبابي لا تربطهما وحدة نظرخفية، بل نحن أمام فلسفة تميزت بالتنوع والأختلاف، لكنه إختلاف يضم شتاته أفق واحد، كما تحدده من خلف إشكالية واحدة، ولا ينبغي الإعتقاد بأن في انتقاد صاحب «الغدية» لفلسفته السابقة إدانة لها ومحاولة لتصفية الحساب معها، بل هو محاولة لوضعها في سياقها الحقيقي، قصد تبريرها مع محاولة تضييق مجال صلاحيتها إنطلاقاً من السياق الحالي دون إحالتها على متحف العاديات. وهو ما يؤكده الأستاذ الحبابي عندما يوضح أن إختياره لموضوع أطروحته لنيل الدكتورا سنة1949، لم يكن مصدره إنبهاراً بالغرب وبالفلسفات المنتشرة فيه في فترة ما بعد الحرب، بل كان إستجابة لشعور ما فتىء يرافقه منذ تفتح عينيه على مغرب يرزح تحت الأستعمار، وهو شعور تقوّى عندما هاجر إلى فرنسا: إنه شعور شاب مثقف وافد من بلد تابع لا هوية له، سوى إنه خاضع لحماية فرنسا، شاب مهان ومستذل قلباً وقالباً، لذا كان من اللازم أن يستبد به هاجس «الحرية والتحرر»؟ وهو عنوان الأطروحة التكميلية، مثلما كان من البديهي أن يستبد به هاجس الأعتراف بالثالثين و «بمعذبي الأرض» كأشخاص لهم الحق في تقرير مصيرهم بأنفسهم، لا ككائنات مسخرة من طرف الغير، يشكلها الأستعمار حسب أهوائه ومشيئته، وتعيش تاريخاً غير تاريخها، وعبر هذا التضاد (الكائن/ الشخص)، تحددت ـ على الأقل نظرياً أو فلسفياً ـ إشكالية أطروحته الأساسية للدكتورا، وهي «من الكائن إلى الشخص»[3].

ونظن أن ذلك الشعور بالاهانة وإنعدام الهوية، هو نفسه الذي بقي يرافق صاحب الشخصانية الواقعية، بل إزداد حدة وقوة خصوصاً في مرحلة ما بعد الإستعمار التقليدي متخذاً صورة أكثر وعياً في ظروف هيمنة الاستعمار الجديد

---

(2) M. A. Lahbabi Le Monde de demain, Le tiers- Monde Accuse. Casablanca- Sherbrooke- 1980 P. 13

(3) M. A. Lahbabi- Philosophie a la Mesure des tiers- Mondistes. P.

والأمبريالية، ليتحول إلى تنديد بالوضع الحالي وبالعلاقات التي تربط المركز (الغرب) بأطرافه (العالم الثالث).

بتركيزنا على هذه النقطة، نريد أن نزيل التباساً، قد يعلق بالأذهان، مفاده أن فكر الأستاذ الحبابي كان في أول مرة فكراً «مغترباً» يطرح نفسه خارج هموم وقضايا العالم الثالث وقضايا الأمة العربية، ولا يجد موقعه إلا في تيار الفكر الغربي[4] وأن الأتجاه «الغدي» والتوجه نحو البحث في مستقبل العالم الثالث، الذي سار فيه الحبابي في هذه المرحلة الأخيرة، ما هو إلا محاولة لرد الاعتبار لفكر ما فتئت الأحداث تؤكد تجاوزها له، ومحاولة لأضفاء طابع الإهتمام والألتصاق بمشاكل وقضايا إنسان العالم الثالث عليه.

وما سنحاوله بالذات، فيما يلي، هو السير في عكس هذا الاعتقاد مبينين أن الثالثية شكلت وتشكل ثابتاً في فكر الأستاذ الحبابي في مرحلتيه.

وفي هذا المضمار، نود بادىء بدء أن نناقش مسألة كثير أن إعتمد عليها البعض كدليل وحجة على غربة و (إغتراب» فكر الحبابي في المرحلة الأولى وعلى «عدم إرتباطه بهموم العالم الثالث»، ألا وهي أن المحاور الأساسية التي دارت عليها فلسفته الأولى، أي الشخصانية الواقعية ومشتقاتها كالشخصانية الاسلامية هي أساساً محاور فلسفية غربية، لم يعمل الأستاذ الحبابي إلاّ على إستعادتها، ففلسفته بالتالي فلسفة متأثرة بها. مثل هذه الدعوى لا تستقيم ولا تكون صائبة إلاّ في إطار منهجية تأريخ الأفكار، وهي تلك المنهجية التي يستبد بها هوس البحث عن إستمرار الفكرة أو المذهب، دون مراعاة الخصوصيات وأساليب الطرح والنظر النوعية التي تجعل نفس الفكرة أو المذهب المماثلين لسابقيهما، من الناحية المظهرية، مخالفين لهما في العمق، من حيث أنهما أصبحا عنصراً في كل جديد وهذا يعني أن ما يهم، ليس الإهتمام بمشابهة المذهب أو الفكرة لمذهب أو فكرة سابقين بل المدلولات الجديدة التي أعطيت لهما في السياق التوظيفي الجديد.

وهذا يعني، أن تشابه فلسفة الأستاذ الحبابي، وبعض الفلسفات التي إنتشرت في فرنسا بعد الحرب الثانية، خصوصاً فلسفة «مونيي»، لا يسمح لنا بربطه ربطاً آلياً بها وإعتباره إستمراراً وإمتداداً لها، وإلاّ سقطنا في منهج أظهر عن إفلاسه

(4) أنظر على سبيل المثال ـ الدكتور محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي المعاصر. بيروت 1983 حيث يذهب إلى شبيه لهذا الرأي.

بعد النقد الذي وجه إليه من طرف البنيويين المعاصرين أمثال «فوكو»[5]. فمع أن الشخصانية الواقعية «رددت» أحياناً أفكاراً شخصانية جاهزة «لمونيي»، فإن ذلك لا يعني أنه ينقلها حرفياً ويحافظ على دلالتها الأصلية. إنه لا ينخرط في أفق صاحبها الأول، لأن الجو الذي «رددها» فيه كان مغايراً للجو الذي فيه نشأت. كما أنها قرئت من طرفه إنطلاقاً من إهتمامات ومشاغل خاصة، إنها عيون مثقف مغربي عاش تجربة الإستعمار، كما عانى من الشعور بالدونية والنقص الذي تنميه تلك التجربة سواء داخل الوطن أو خارجه.

وحتى نقف على بعض ملامح الخصوصية حتى في «التأثر»، يكفينا أن نعيد إلى الذاكرة ما كان عليه الوضع الفلسفي في فرنسا والغرب عامة بعيد الحرب الثانية. فمن جهة، عرفت الفلسفات الوجودية إنتشاراً كبيراً، كما إهتم الفكر الأوروبي بفلسفة «العبث» و «اللامعقول». في الجامعة وخارجها، طغى التيار المثالي (روني لوسين على سبيل المثال). في الأوساط والمنتديات الثقافية كان الكل يتحدث بإعجاب عن مسرحيات سارتر ويناقش قصة «كامي» الشهيرة «الطاعون»... هذا في وقت كانت فيه أصداء إنفجار قنبلة «هيروشيما» لا زالت تتردد في الآذان، كما كان فيه تورط فرنسا في حرب الهند الصينية على أشده. في الأوساط الأدبية والفلسفية كانت أكثر الروايات والمسرحيات أهمية، «القضية لكافكا» و «الصفر واللانهاية» لكوسلر و «المكتري الجديد» ليونسكو...

ماذا سيكون رد فعل مثقف ثالثي وافد من الأطراف؟ إن الغرب يقدم له إمّا أطباقاً من المثالية الحالمة التي تنكر وجود العالم الخارجي، أو موائد من فلسفات ومذاهب ذات نزعة إنسانية ظاهرية، لكنها في العمق، مغرقة في التشاؤم والعبث، تتنكر لقضايا الإنسان الحقيقية، بما فيها قضايا إنسان المجتمعات المستعمرة[6].

لذا كان عليه الخيار، أما أنطلوجيا تأملية لها إمتدادات ميتافيزيقية مغرقة في التجريد، تهتم بالكائن من حيث هو كائن (أرسطو) أو بالكائن من حيث هو (دازاين) (هيدغر)، أو فلسفات تمعن في الذاتية ولا تعير بالاً للعالم الواقعي وللآلام البشرية وللجرائم الاستعمارية، كما تلغي التاريخ من الحساب وتفصله عن الإنسان صانعه.

M. Foucault L'archeologie du Savoir. Paris. 1972. Les Mots et les Choses. Paris. 1969. (5)

M. A. Lahbabi- Philosophie a la Mesure P. 131. (6)

وكلاهما خيار لا يشفي الغليل بالنسبة لثالثي، يريد فلسفة للعمل، أو على الأقل فلسفة نظرية تنير طريق العمل. لذا دعت الضرورة إلى خيار «ثالث» يتمثل في إعتناق فلسفة لا تهتم بالكائن من حيث هو كائن أو بالوجود في معناه الأنطلوجي العام، بل بالكائن الإنساني في مختلف مراحل تشخصنه، كما لا تهتم بالكائن بإعتباره أسبق وأولى (هيدغر)(7)، بل بالإنسان كوحدة للكائن والشخص. كما دعت الحاجة إلى خيار إنساني النزعة، ليس الإنسان بالنسبة إليه «إنساناً كئيباً منعزلاً، لكنه إنسان يعيش في بيئة، منساقاً منادى»(8)، إنه إنسان تجسيد لواقع متعالى عليه، وهو مجموع إنطلاقات تدفع الشخص أن يتجاوز المدى الإنساني العادي، «ذلك المرء يصير إنساناً إذا إستطاع أن يستعمل شخصه إستعمالاً يليق بكرامة عالم الأشخاص»(9).

غير أن ما تجدر الإشارة إليه مع ذلك، هو عدم صحة النظر إلى هذا الخيار من أفق إستمراري، فمع أن الأستاذ «الحبابي» في كتاب «من الكائن إلى الشخص» يردد أحياناً أفكار «مونيي»، كما يحشر نفسه داخل المعسكر الشخصاني فإن ذلك لا يعني وجود تطابق بين أفكاره وأفكارهم، إذ أفكارهم ظهرت في سياق فكري خاص، لذا من غير المعقول البحث عما إذا كانت أفكار الأستاذ الحبابي تأثرت به حرفياً أم لا؟، أو البحث عما إذا كانت قد حافظت على صفائها ونقائها لديه، فحتى في الوقت الذي يستعيد فيه الحبابي بعض أفكار «مونيي» فإنه يدخلها في نسق مغاير، ويشحنها بمضامين ومدلولات جديدة، ويخضعها لأوضاع ومتطلبات ثقافية وإجتماعية مغايرة لتلك التي نشأت فيها. إن الأمر يتعلق، بإختصار، بقراءة، هي ككل قراءة، آثمة، تعثر في النص المقروء على ما تريد العثور عليه فيه.

وحتى لو إفترضنا أن الشخصانية الواقعية لم تعمل سوى على ترديد أفكار «مونيي»، فإن مذهب هذا الأخير في سياقه التاريخي، وفي ظرف ما بعد الحرب بالمقارنة مع الفلسفات التي كانت سائدة داخل الجامعة وخارجها، كان أحد المذاهب الأكثر تقدماً والأكثر إنفتاحاً على المعطيات العلمية والتجريبية الحديثة،

---

(7) أنظر - محمد عزيز الحبابي - من الكائن إلى الشخص - دراسات في الشخصانية الواقعية - الجزء الأول. القاهرة - 1962 - ص 64.

(8) E. Mounier- Qu'est- ce que le Personnalisme? Paris. 1961 P. 53.

(9) م. ع. الحبابي - من الكائن إلى الشخص - ص 132.

وأكثر معانقة لقضايا الإنسان والتاريخ. وهذا ما يجعل الحبابي يقرأ فيها همومه الثالثية، ويرى فيها فلسفة تناسب مشاكله الخصوصية والتي هي مشاكل الشعوب المقهورة والتابعة. بل يذهب إلى حد «إثبات أن الشخصانية في صميمها، فلسفة تحرر»[10] من حيث أنها خلافاً للبرغسونية، تعترف بما هو فردي دون أن تسمح بالذوبان التام فيه، كما تعترف «بالديمومة» ولكن لا تعتبرها، «لوينة من لوينات الزمان، ذلك أن التحرير لا يمكن بأي حال العثور عليه في ديمومة خالصة أو في «الأنا العميق» البرغسوني؛ كما لا يمكن مماثلته بالحرية كحالة أو كمعطى من «معطيات الشعور المباشرة» بل هو بالعكس فعل وعمل، وفاعلية شاملة ومتواصلة يحياها كل منا في إرتباط بمجموع الإنسانية في حاضرها وماضيها وفي تصورها للغد.

وإن هذا النقد لأكثر الفلسفات الفرنسية إغراقاً في المثالية والذاتية، هو ما يشكل موضوع «من الحريات إلى التحرر» الذي نعتبره مكملاً لكتاب «من الكائن إلى الشخص» فيما يشكل في تقديرنا الشخصي هو وكتاب «من المنغلق إلى المنفتح»، حلقة وصل بين الشخصانية وفلسفة الغد. وهو نقد لا يمكن إعتباره، «ثقافانياً» أملته إعتبارات وحاجات نظرية وفلسفية صرفة فحسب، تريد معارضة فلسفة بأخرى وفكر بآخر، بل وأيضاً إعتبارات وحاجات خصوصية تتلخص في الشعور بضرورة إخراج البلدان المستعمرة والهامشية من هامشيتها عن طريق التحرر لأن الإنسان «يكون من نفسه تاريخ تحرره كمساهماته في التاريخ»[11].

والحرية شيء يؤخذ ويمارس، لا يعطى ويشعر به، فالذي لا يتمكن من القدرة على المعارضة والرفض ليس بحر، والحجرة أو الصخرة لا يمكن اعتبارها «حرة» لأنها «تقبل» وضعها دون معارضة.

ما منبع التحرر؟ إنه السياسة لذا من اللازم أن تؤخذ هذه الأخيرة في الحسبان كبعد من أبعاد التفكير ذلك أن كل تفكير بنَّاء هو تفكير في ما جريات العصر، فلا حكمة إذا إنعزل التفكير عن العمل، إن النظريات «المجردة» إن لم تكن مرشحة للفعل إنقلبت إلى حلم، هادىء أو مزعج، إلى هذيان أو «جنون»[12] التفكير يعيش بالسياسة كما يتنفسها، «وبما أن السياسة تهيمن على مجموع الفاعليات المجتمعية،

---

(10) م. ع. الحبابي. من الحريات إلى التحرر ـ القاهرة ـ 1972 ص. 12.

(11) نفس المصدر ص 11.

(12) نفسه.

كان المفكرون ملتزمين سياسياً (عن وعي منهم أو غير وعي) فإذا حاولوا التحليق في «الماورائيات» و «الذوقيات» و «التجليات» و «الحلول» و«الفناء» ككثير من الصوفية بالأمس، أو كما هو الحال في التفكير التجريدي عند بعض مفكري اليوم، فإن (العقل يهجر عالمه الأصلي الأصيل، تاركاً المجال رحباً للذهنيات الأسطورية تعبث فيه وتضل)[13]. إن السياسة وعي وأخلاقية ومعطيات عملية وعلمية وفن في التدبير ودفاع عن إنسانية الإنسان، معانقة لقضاياه وإهتمام بهمومه ومعاناة لها، وهنا يكمن فارق جوهري بين مفهوم الألتزام لدى فيلسوفنا، والألتزام كما تحدثت عنه بعض الفلسفات الفرنسية بعد الحرب الثانية. فإذا كان (سارتر) في المرحلة الثانية والأخيرة من تفكيره، تبنى فكرة الألتزام كمحاولة للتكفير عن المغالاة في الفردانية والتشاؤمية العبثية التي تردت فيها فلسفته، وكرغبة منه في رفض (البورجوازي الصغير)[14] الذي كانه، قصد الأنفتاح على قضايا الإنسان وقضايا (معذبي الأرض)، فكان أن طغى على مفهومه للالتزام طابع الطفيلية، بالمقارنة مع أفكاره الأولى، والتي تجملها عبارته الشهيرة (الأخرون هم الجحيم)، فإن مفهوم الإلتزام لدى الحبابي عنصر يدخل في تكوين فلسفته، ذلك أنه إذا كانت الشخصانية الواقعية ترى الكائن الإنساني معطى خام، يظهر ويصير كلما إزداد إتجاهه نحو التشخصن ونحو الأندماج في مجتمع من الأشخاص، فإن عملية التشخصن تلك، لا تسير سيرها إلاّ في مجتمع وبيئة ونظام يساعد على ذلك ويتيح للفرد أن يتجاوز ذاته وفرديته نحو الشخص، وأن يكون له الحق في تقرير مصيره وأن يكون له الحق في التمتع بأبسط الأشياء التي تضمن له كرامته كإنسان، و «تلك نظرية الشخصانية الواقعية، فالكائن لا يصبح الكائن ـ الكل أو الشخص، في نظام تكون كل السلطات في يد من لا سلطة لهم عليه»[15]. من هنا تلقى على الفيلسوف أو المفكر تبعات التدخل دونما خجل من أجل طرح المعايير والقيم دفاعاً عن إنسانية الإنسان. وإذا كنا نشهد حالياً في الفكر الأوروبي المعاصر، لا سيا في السبعينات، إنهيار صورة المثقف الملتزم كمدافع عن الجميع، أو كضمير العصر، إذا كنا نشهد تضييقاً في المفهوم التقليدي للالتزام كما تصوره أساتذة العصر، سارتر خصوصاً، حيث على المثقف أن يكون حاملاً للشمولية ولقيم الجميع[16]، والأستعاضة عنه بالمفهوم الجزئي

---

(13) نفسه.

(14) Voir J. P. Sartre - Sartre Par lui - meme Revue: Le Nouvel Observateur - Paris. Fevriee - 1969.

(15) م. ع. الحبابي ـ من الحريات إلى التحرر ص 48.

(16) M. Foucault- Verite et Pouvoir- Revue: L'arc N 10, 1977 P. 22.

والنوعي للالتزام، لا يعتبر ملتزماً إلاّ المفكر الذي إنكب على قضايا معينة ومحددة ذلك أن الإلتزام في معناه الأول لم يكن في حقيقة الأمر إلتزاماً بل نوعاً من إثبات الحضور، يلجأ إليه فيلسوف بين الفينة والأخرى حتى لا يفوته الركب أو يهتم بالمثالية والتعالي، فيطلق صيحات مدوية بمناسبة بعض المشاكل التي تحتل الصدارة على مسرح الأحداث تكون كافية لتسليط الأضواء عليه لمدة معنية من الزمن ـ فإن الأستاذ الحبابي قبل ذلك بكثير بلور مفهوماً للمثقف النوعي الثالثي، فهو في مقدمة الطبعة العربية لكتاب «من الحريات إلى التحرر» يلح على الإنسان ليس مونادة وليس فكرة مجردة بل هو كائن له جذور في أرض وتاريخ كما أنه فاعليات، لذا فإن لحريته أو تحرره أسساً مادية لصيقة بتلك الجذور وبهذه الفاعليات ومعانقة قضاياه أو الألتزام بها ينبغي أن يكون إعتماداً على علم بتلك الفاعليات وعلى معرفة بها معرفة علمية[17].
من هنا ضرورة التسلح العلمي بالمعطيات الأساسية لعلم الأقتصاد والديمغرافيا. . .
كما يركز في مكان آخر على أن الفيلسوف الثالثي لا يمكنه أن يتفلسف ويلتزم إلاّ من خلال مجابهته لتاريخ شعبه، ومواجهته لقضايا عيانية في وضع عياني ومجتمع عياني.
لأن الفيلسوف عضو مسؤول عن مجتمع معطى لا عن البشرية جمعاء، فهو مثقف نوعي، لا مثقف شمولي يتحمل أعباء الدفاع عن قيم الجميع، ولو راودته فكرة التحول إلى المثقف الشمولي لكان مثله كمثل من يتحمل عبء تنظيف بيوت الآخرين بينما لا يجد من ينظف بيته[18].

هكذا تكون «الغدية» كلحظة فلسفية جديدة إنصبت عليها إهتمام الحبابي في الفترة الأخيرة، وجدت أرهاصاتها الأولى أو وجدت بصورة جنينية في لحظة «الشخصانية الواقعية». لذا لا نعتقد بوجود فصلة أو إنقطاع بين الشخصانية والغدية، بل نؤمن بوجود إتصال بينهما، وإن كان هذا الإتصال قد طبعه شيء من التمايز والأختلاف، وهو إختلاف مصدره تعذر الحديث عن فلسفة شخص ما كفلسفة مغلقة مكتملة، لأن الفلسفة بطبيعتها حية ومتوثبة وفي صيرورة مستمرة[19].
لكنها صيرورة لا تصيب في نظري إلا المتغيرات، أما الثوابت فتبقى كما هي محافظة على نفسها. والثابت في فكرة الحبابي هو الثالثية. حقاً، نعثر على تصريحات يؤكد فيها على أن الشخصانية الواقعية، كان عليها أن تتكيف وتعيد النظر في مراميها نحو مصير

---

(17) م. ع. الحبابي ـ من الحريات إلى التحرّر ـ ص 52.

(18) M. A. Lahbabi- Philosophie a la Mesure des tiers Mondistes. P. 132.

(19) Ibid. P. 128.

جديد هو «الغدية»، وذلك انها نشأت من تجربة خاصة هي تجربة الأستعمار التقليدي ثم ما لبثت أن فاتها الركب حينما أخذ هذا الأخير في الأفول، فكان عليها أن تتلاءم مع الفترة الجديدة، أي فترة الأستعمار الجديد المتميزة بالتبعيات الأقتصادية والثقافية والتكنولوجية[20]. لكنها تصريحات تؤكد على إعادة النظر والمراجعة لا الترك، تتحدث عن التطوير والتنقيح، لا الرفض، أي أنها تؤكد على ثبات الأفق والاشكالية اللذين يضمان الشخصانية الواقعية والغدية ويضفيان عليهما طابعاً من الوحدة.

لقد وجدت الثالثية في المؤلفات الأولى كمحدد ثاوي، كما شغلت حيزاً هاماً من إهتمام الحبابي ومشاغله، لكن بصورة ضمنية، غير أنها ما لبثت أن أخذت في الظهور والطفو على السطح. وفي هذا المضمار نعتبر كتاب «من المنغلق إلى المنفتح»[21] كتاباً متميزاً في تطور فكر الأستاذ الحبابي. إنه المعبر أو القنطرة والجسر الرابط بين الشخصانية الواقعيةوالغدية. فيه يتم التصريح بما كان متضمناً بإعتبار أنه كتاب عولجت فيه القضايا المتعلقة بالتعايش بين الأجناس والشعوب والقضايا المتعلقة بالثقافات البشرية المختلفة والعلاقات بينها.

ومن بين الأفكار الهامة التي تم التركيز عليها في هذا الكتاب، تلك التي تتعلق بإنتقاد بعض ركائز للأنطربولوجيا الاستعمارية والقائلة بوجود عقلية بدائية، هي عقلية باقي الشعوب غير الأوروبية. وعقلية متحضرة، هي عقلية الإنسان الأوروبي. وقد إتخذ الانتقاد صورة التأكيد على أن لكل مجتمع بدائييه، وأن البدائية لا تمثل هامش المجتمع البشري بل قلبه، لأنها ثاوية في أعماقه. والحضارة البشرية تراث مشترك بين البشرية جمعاء، إلاّ أن هناك ثقافات وطنية مختلفة المشارب. لكن ذلك لا ينفي وجود حضارة بشرية واحدة عرفت آكلي اللحوم الآدمية، والنخاسين والمستعمرين وتعرف اليوم الأستعمار الجديد[22].

هذا النقد على بساطته، هام جداً، إذا ما قورن بالإنتقادات التي وجهها الأنطربلوجيون المعاصرون لنظرية «ليفي - بريل» وغيره. «كلود ليفي - ستروس» على سبيل المثال في نقده لمفهوم العقلية البدائية، فعل ذلك من منظور إستعلائي مركز على الغرب، فهو قد إكتفى بالتأكيد على ضرورة عدم النظر إلى «الفكر البدائي» نظرة «تاريخيانية» وحصره في لحظة من لحظات التطور التقني والعلمي العام وإعتبارها

---

(20) Ibid. P. 138- 139.

(21) M. A. Lahbabi- Du clos a l'Ouvert- Casablanca 1961.

(22) Ibid P. 26- 28 et 95- 102.

بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق . إن ما ينبغي هو النظر إلى الفكر البدائي على أنه نسق أو نظام متين البنيان ومستقل بنيوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث و«العقل المتحضر»[23]. وكما نرى، هذا النوع من النقد يريد أن يبقى في حدود «اللياقة» والمحاباة، المناسبة لمقام الإنسان الغربي، فهو لا ينزل من عليائه، بل يطلب منه فقط أن يعترف «بالبدائي» كمكافىء، أما أن يتهمه هو نفسه بالبدائية، أو شيء أكثر منها فلا.

هذا، مع أن كلود ليفي ـ ستروس، عاصرَ ما ليس أقل فظاعة من أكل لحوم الآدمية: كحرقها في الأفران الجماعية، ونهب خيراتها و . . . من طرف الإنسان الأبيض «المتحضر». وقد إنتبه «مكسيم رود نسون» إلى أن المسألة الأساسية التي إهتم بها ستروس هي إبراز عدم تفاوت الشعوب المدعاة «بدائية» والشعوب المدعاة «متقدمة»، من الناحية الفكرية والعقلية وأبرز مظاهر النبوغ في التراث الثقافي للمجتمعات الهامشية. غير أن في ذلك، كما يرى «رودنسون» طمساً للحقيقة وتغليفاً لعنصرية من نوع جديد، تجعل من تلك المجتمعات موضوعاً للفرجة الفولكلورية ومن جمودها أصالة في حين أن الأصالة ليست في جمود، بل في تطور. إن الفكرة الوحيدة التي هيمنت على مؤلفات «ستروس» هي أن الفكر البدائي ليس بدائياً كما يقال، وليس سابقاً على المنطق، لكن السؤال الذي يبقى معلقاً والذي يتحاشاه ستروس بدعوى التزام الحياد العلمي، هو: ما مصير هذه الثقافات الهامشية وما محلها التاريخي والحضاري؟ وهذا ما جعل رودنسون يذهب إلى أن ستروس، بحديثه عن الثقافات، يريد أن يتجنب الحديث عن المجتمعات والسياسات، وأن طرحه مسألة المجتمعات الهامشية في حدود ثقافات، لا في حدود عالم ثالث أو مجتمعات ثالثية، لهو طرح خاطىء، كما أن موقفه منها كثقافات، فيه تكريس وتزكية للتواكل، وشل عزم المجتمعات على التغيير[24]، ذلك أن ستروس يعتبر التقدم والتطور والتغير أشياء نسبية ما دامت هناك مجتمعات لها تاريخ، وهي المجتمعات الأوروبية، تاريخها تاريخ ساخن يسير بسرعة قوية، ومجتمعات ليس لها تاريخ، إيقاعها بطيء، يحافظ على أشكال إجتماعية ثابتة. في حين أن المسألة لا تتعلق بما إذا كان للمجتمعات الأخرى غير الغربية تاريخ أم لا، بقدر ما تتعلق بمستقبلها ومصيرها.

---

(23) C. Levi- Strauss- La Pensee sauvage- Paris. 1962 P. 21.

(24) Voir M. Rodinson- Racisme et Civilisation- La Nouvelle Critique Juin- 1955 et Ethnographie et Relativisme- La Nouvelle Critique Novembre 1955.

كحضارة؟ إن التغيير أصبح اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، ضرورة مستعجلة سواء بالنسبة للمجتمعات التي تعتبر نفسها ذات تاريخ، ومن حظها التغير، والمجتمعات المدعاة غير ذات تاريخ. فإستشراف عالم الغد أمر يهم جميع الأطراف حتى تلك التي أريد بإسم الحياد العلمي أن تكون بدون تاريخ ودون مستقبل.

إن التغير هو قدرنا وقدر الغرب نفسه أراد ذلك أم أبى، والعالم الثالث طرف كامل الحق في كل تصور لذلك التغيير والمستقبل. وإذا كان الغرب قد طرد العالم الثالث من التاريخ، بعدما أن نهب مواده الأولية وداس على كرامته، فإنه لن ينجح في أن يخرج من أحشائه كراهيته للظلم والحيف[25].

إن العالم الثالث في حاجة إلى أن يغير نفسه دون أن يتنكر لهويته. عليه ألا يرفض الغرب جملة وتفصيلاً، بل أن يضفي على حياته المادية السمة الغربية، دون أن يغرب نفسه أو يغترب عنها فيفقد أصالته[26]. على العالم الثالث، كما يرى الحبابي، أن يعيش عصره، بأن يدمج مكتسبات العصر الصناعي وأن يتسلح بالتكنولوجيا الغربية دون أن يتنكر لقيمه ويغترب عن هويته. . . فإذا كان واقع اليوم، هو تفوق الغرب، فإن الحقيقة تثبت العكس، إن كل شيء نسبي، فما يسود في فترة ما، لا يملك بالضرورة صلاحية شمولية بالنسبة لجميع الفترات.

لقد نجح الغرب في أن يفرض معاييره على البلاد المستعمرة وبلدان العالم الثالث وأن يقدم لها صورة لنفسه، تتسم بالقدرة والجبرية: كل شيء في العالم ملزم بأن يسير حسب معاييره. . . لذا نرى أن «الغدية» لا تكتفي بإتهام الوضع الإقتصادي العالمي، ولا تعطي لنفسها صورة مذهب ثالثي يطالب بوضع مقاييس إقتصادية عالمية جديدة أساسها العدالة والتكافؤ، بل تريد أن تتخذ أيضاً صورة «مذهب ثالثي ترنسند نتالي» يتصدّى لنقد وتحليل المقولات الأساسية التي يقيم عليها الغرب تصوره لذاته، والشروط النظرية التي تسمح بإمكان الصورة التي يقدمها عن نفسه للآخرين.

فطالما نظرت الحضارة الغربية إلى نفسها على أنها حضارة العقل، مقيمة بذلك تعارضاً بين فكر عقلي متحضر وآخر بدائي لا عقلي متخلف: وهي بذلك تريد أن تضفي صفة الشمول والكلية على نفسها حينا تتحدث عن عقل واحد كلي ومنطق

---

(25) M. A. Lahbabi - Le Monde de Demain P. 16.

(26) Ibid. P. 33, 31 et 204.

واحد كلي هو المنطق الارسطي القائم على مبدأ الثالث المطرود.

ويهدم الحبابي هذا الإدعاء، فالأبحاث الأنطربلوجية تثبت وجود حضارات غير غربية، لا تحترم «مبدأ عدم التناقض» دون أن يترتب عن ذلك سقوطها في التعامل «اللاواقعي» مع الوقائع والتعالم «اللاعلمي» معها. كما أن إستعمال العقل كأداة إكتشاف علمية ووسيلة تركيب، أظهر أن هناك أزمة تتجلى في تصدع أطر العقل وإنسلاخ صفة الصلاحية المطلقة عنها. وقد تم ذلك من معقل كان يعتقد أنه حصن عقلي منيع، وهو المنطق الصوري والرياضيات والفيزياء النظرية، وهي جميعاً علوم عقلية أدى تطورها الخالص إلى إنفتاح سبل جديدة ومختلفة أمام العقل، وإلى نزع صبغة الصلاحية الوحيدة الجانب على السبل التقليدية المعهودة، فإنهارت المبادىء التي جرى العرف على إعتبارها مبادىء العقل الأساسية، كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المطرود.

تميل المعرفة الغربية إلى مماثلة الواقع بالمعقول، واللاواقع مطابقة بذلك بين مبدأ المعقولية ومبدأ الواقعية لكن تطور الفيزياء حطم هذه المطابقة. فالواقع في العلم المعاصر، ليس هو ما يدرك، أو يعطى بصورة أولية، بل هو ما يركب من طرف وسائلنا وأدواتنا في القياس وطرقنا في المعرفة، إن الفيزياء المعاصرة أثبتت أن الموضوعية والواقعية لا تكمنان في عكس الواقع وإستنساخه، بل في بنائه علمياً، أي نزع صفة الواقعية عنه، ومده بصفات معرفية جديدة (لا واقعية).

وهذا ما يؤكده (روبير بلانشي) حينما ذهب إلى أن العلم الفيزيائي المعاصر يتضمن حركتين أساسيتين: الأولى تقوم على نزع الصبغة المادية الواقعية عن الواقع، والثانية أساسها إضفاء الصبغة الواقعية والموضوعية على الموجودات العلمية الرياضية المترتبة بصورة نظرية خيالية صرفة.

فإذا كانت الواقعية تنطلق من وجود الواقع وجوداً سابقاً على مسلسل معرفته ومسلسل إضفاء الصبغة الموضوعية عليه، فإن (واقعية) العلم تحارب التناول الواقعي للأمور بالمعنى التقليدي في الميكروفيزياء، وترى أن (واقع) هذه الأخيرة، يوجد في ارتباط جدلي مع العقل والخيال العلميين: أي أن العلم في هذا المستوى الجديد من الظواهر، وفي سائر الظواهر، لا يكتشف الواقع إلاّ بقدر ما يبدعه ويتخيله.

فاللاواقع أو الممكن هو المعقول، أما الواقع فهو اللامعقول، لذا يتعذر مماثلة الخيال أوالاً وطوبياً باللاواقع وبالمستحيل واقعياً، إنهما، بالعكس يزخران

بالممكنات الجديدة التي يحتاج إليها الواقع ليصبح واقعياً أكثر.

لا نريد أن نتوسع في هذا الجانب الهام من إهتمامات الحبابي الثالثية، فقد يضيق المكان عنه، كما أن الأستاذ الحبابي خصص له مؤلفاً بكامله موضوعه هو تحليل المقولات والمفاهيم التي يؤسس عليها الغرب صورة نفسه، والتي هي بالطبع صورة (مغلوطة) وخداعة. وهو كتاب سيأخذ طريقه إلى النشر قريباً.

لكننا وقبل أن نختم مقالنا هذا، نود أن نشير إلى إهتمام آخر موازي لهذا، أصبح يستقطب إهتمام الحبابي في الآونة الأخيرة، ألا وهو تحليل المفاهيم التي يستعملها الفكر العربي المعاصر لأنها بالذات مفاهيم مبهمة، يستعملها العرب ليواجهوا بها مصيراً مبهماً. ويدخل ذلك في إطار محاولته الأسهام في معركة الوضوح والتوضيح والدقة. (لأن اللغة الدقيقة هي القالب للفكر الدقيق. واللغة المبهمة التقريبية، هي للعقل إرتباك وللتفكير تلعثم. فمن أبرز مظاهر التخلف الذهني والثقافي ألا يكون للألفاظ معنى محدد يوحد بين وعي المتكلمين)[27].

وينطلق الحبابي في هذا الصدد من ملاحظته أن اللسان العربي، من كثرة ما أصابه من إبهام أصبح لسان إستلاب، فجل المفاهيم لا تعانق واقع العرب حالياً، وكثير منها مستعارة من مجتمعات غربية. لذا يقوم بعملية تحليل وتشريح لبعض المفاهيم مثل: أيديولوجية، قومية، ليبرالية، واقع. ويؤكد من بين ما يؤكد عليه، ضرورة عدم السقوط في الأعتقاد بعالمية الفكر الغربي وعالمية ركيزته ألا وهي الفكر اليوناني، مثلما إعتقد العديد من المفكرين العرب. ذلك أن بنيات الذهن الغربي مخالفة لبنيات الذهن العربي، دون أن يعني ذلك أن هذا الأخير عليه أن يتقوقع وألا ينفتح على تجارب الآخرين، فكل تجربة كيفما كانت نتائجها، كسب للمعرفة.

من المسؤول عن الإبهام في الفكر العربي المعاصر؟ يرى الأستاذ الحبابي أنهم المثقفون، (لأنهم لم يحسنوا اللعبة سياسياً، ولم يوفقوا بعد في النقد عموماً، وفي النقد الذاتي على الأخص. لم يصلوا إلى بلورة معطيات الوضع المعيش وجعله واعياً عند الشعب... الجمهور العربي غير مسؤول عن أوضاعه، لأنه لا يعيها)[28].

ويناقش في هذا الصدد (تاريخانية) العروي القاضية بإتخاذ مسيرة الغرب وأن

---

(27) محمد عزيز الحبابي ـ العرب أمام مصيرهم. تونس (د. ت.). ص. 13-14.

(28) نفس ص 32.

نرغم واقعنا على المرور إلزاماً بمراحله، مركزاً جوابه على أن العالم الثالث لم يعد بإمكانه أن يبقى في حالة إنتظار. إذ مع إفتراض أن العرب مثلاً أجمعوا على تقليد المسيرة الغربية التاريخية بإخلاص ووفاء مقتفين آثارها حذوا بحذو فمن أين ستكون البداية وأين ستكون النهاية، فالغرب الذي نريد أن نطوي المراحل التي مر بها تاريخه، يتأهب حالياً لوثبات وقفزات تكنولوجية وإعلامية عملاقة نوعية تجعل ماضيه، والذي لا زال بالنسبة لنا هو المستقبل، ماضياً عديم القيمة والفائدة.

هذا فضلاً عن أن التكوين البنيوي للمجتمع العربي ليس به إستعداد طبيعي لأن يسلك نفس سبيل الغرب.

* * *

نستخلص مما سبق ما يلي:

1 ـ حاولنا تقصي فكر الحبابي، من منظور الوحدة، ومن حيث هو فكر تثوي وتسري فيه ثوابت، رغم ما يطبعه ظاهرياً من تنوع وإختلاف، أوقع الكثير من الدارسين في وهم الاعتقاد بالتعدد، وفي الحكم على فكر فيلسوفنا بأنه يتضمن فلسفتين، تم تجاوز أولاهما من طرف الثانية. (كروث هرننـدث)[29] المفكر الأسباني، على سبيل المثال، يكتفي بالقراءة الوصفية للعلاقة بين الشخصانية الواقعية والغدية، مؤكداً على وجود تعارض كامل بينهما، وهذا ما فوت عليه فرصة إدراك الثابت بينهما ألا وهو الثالثية. فحتى في اللحظة الشخصانية، تم التعامل مع الفلسفة من حيث هي أداة لتحرير الإنسان. والفارق الوحيد الموجود بين الشخصانية الواقعية والغدية هو أن الأولى بقي فيها هذا الثابت في الهامش والظل، بينما طفا على السطح في الغدية ليحتل مكان الصدارة.

2 ـ وعليه، لا نوافق على كل قراءة تروم النظر إلى فكر الحبابي من منظور التفكيك والتجزيء ذلك أن بعض الدارسين يميلون أحياناً إلى البحث عن موقف الحبابي في كتاب ما بعينه أو مرحلة بعينها، مثلما فعل الأستاذ (فهمي جدعان) حينما تصدّى لدراسة مفهوم التقدم لدى الحبابي، إعتماداً على كتاب (الشخصانية الأسلامية) فقط[30] دون أن ينتبه إلى أن إشكالية التقدم إحتلت

---

(29) M. Cruz Hernandez- Historia del Pensamieto en el Mundo Islamico. T. 2. Madrid 1981 P. 378-379.

(30) فهمي جدعان ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت ـ 1981 ص. 239.

حيزاً هاماً في تفكيره في كل مؤلفاته خصوصاً المتأخرة ونقصد بالذات (عالم الغد)، بل إن الفلسفة الغدية هي برمتها مجهود يرمي إلى البحث عن فلسفة تستوعب مكتسبات التفكير الحديث، كما تنفتح على المستقبل دون أن تتنكر للهوية الوطنية[31]. أي فلسفة توجه المستقبل في دروب أخرى غير تلك التي سلكتها الحضارة الغربية حتى اليوم.

إن الحبابي الذي يتصدّى في (الشخصانية الإسلامية) لنقد إدعاء (غاردي) بأن إنعدام وجود كهنوت تشريعي ونظام رهبنة في الأسلام، ساهم في حركة التجميد والأنحطاط في الأسلام[32]، كما يعتقد (غاردي)، هو الحبابي نفسه الذي يتصدّى في مشاريعه الأخيرة أيضاً لهدم الركائز المعرفية التي يقيم عليها الغرب نظرته لنفسه، بغية تحطيم المركزية الأوروبية التي في نظرتها لباقي الثقافات أو الحضارات غير الأوروبية تفعل ذلك إنطلاقاً من منظومة إسناد هي الغرب، معتقدة أن كل ما لم يكن له نموذج سابق في الغرب، هو شذوذ وخروج عن العقل والحقيقة والمنطق.

سالم يفوت

---

(31) M. A. Lahbabi- Le Monde de Demain. P. 302.

(32) L. Gardet. De Quelle Maniere s'set aukylosee la Pensee Religieuse de L'islam? Classicisme et declin Culturel dans l'histoire de l'Islam. Paris. 1957 P. 99. وانظر أيضاً: م. ع. الحبابي. الشخصانية الإسلامية، القاهرة ـ1969، ص 116.

في الفلسفة الغربية

هايدغر وفلسفات الذاتية

«إن القراءة الانتربولوجية لهيجل وهوسرل وهايدغر، كانت في جانب منها، قراءة ضالة ضلالاً خطيراً. وتلك هي القراءة التي كانـت تزوّدُ الفكر الفرنسي، بعد الحرب العالمية الثانية، بأهم روائده ومفاهيمه».

J. Derrida: Marges de la philosophie, P: 139, Minuit, 1972.

عبد السلام بنعبد العالي

يبدو، لأول وهلة، أن مسألة الـذات Le probleme du sujet ليسـت مسألـة مطروحة بالنسبة لفيلسوف ينحو منحى فينومينولوجيا في كتابه الأساس الذي أهداه إلى معلمه هوسرل، وأن هايدغر لا يحيد عن الفينومينولـوجيا، أي عن فلسفـة من فلسفات الذاتية، لهذا فبالرغم مما قاله هو، وما قيل عن إنتقاداته لفلسفة الكوجيطو «فإننا نلفي عنده، في ذات الوقـت، إمـكانية فلسفـة جديدة للأنا»[1]. صحيح أن الفينومينولوجيا قد قامت ضد النزعة السيكولوجية وأن هوسرل «لم يدخر جهداً في أن يثبت أننا لا نستطيع أن نذيب الأشياء في الوعي»[2] ولكن لا ينبغي أن نخلط بـين فلسفة الذاتية وسيكولوجيا الوعي. فالذات ليست هي ما أستشعره، «إن القيام ضد النزعة السيكولوجية عند هوسرل، كان يتجه أساساً ضد إدراج الوعي ضمن كائنات الطبيعـة، بيد أنـه كان يصـون الـذات ويحفظهـا في صميميتهـا، داخـل المثـالية الترنسندنتالية. فالذاتية الترنسندنتالية كانت تؤسس كل معرفة. والقصـدية، التـي

(1) Ricoeur (P): le conflit des interpretations, seuil, Paris. 1969, P.224.

(2) سارتر: «فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل القصدية» موجود في: Stituations I. Gallimard, Paris, 1947, P. 31-35.

كان الوعي ينفتح عن طريقها، كانت تتشكل كمحتوى، على مستوى الزمان المحايث. وفي نهاية الأمر فإن أفعال التفكير noeses وموضوعاته noemes القصدية كانت تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته»(3).

لم تكن «القصدية» إذن بكافية لتخرج الوعي عن ذاته، ولا لتبعد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عن فلسفة الذاتية. ولكن ألم يمهد هوسرل، بالرغم من ذلك، إلى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيطو؟ صحيح أن الفينومينولوجيا ساهمت، كما يذهب ليفيناس، في إنقاذ الإنسان والجهاز النفسي، ن وضعية العلل الطبيعية، ولكنها «ساهمت كذلك في تطهير الوعي نفسه مما كان يحدده كمجال لحالات الشعور: فالقصدية تفرغ الوعي من الشعور، وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن أطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما لا يتحدد كموضوع شعور»(4). إن القصدية أفرغت الوعي، وجعلته دون محتوى. فبفضلها «صفا الوعي»، كما يقول سارتر، وأصبح واضحاً كريح شديدة، أصبح الوعي لا يشوبه شيء إلاّ حركته ليخرج عن ذاته، لَيْسَ فيه شيء إلاّ دبيبه خارج ذاته. وإذا حدث ما لا يمكن حدوثه ودخلتم «في» وعي ما، يأخذكم الدوار ويقذف بكم إلى الخارج، قرب الشجرة وسط الغبار، لأن الوعي لا «داخل» له، ليس الوعي إلاّ ما فيه خارج، وأن هروبه الدائم هذا ورفضه أن يكون جوهراً: ذلك ما هو ما يجعل منه وعياً. تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الإنفجارات تنزعنا عن «ذواتنا» ولا تترك لذواتنا الوقت كي تتشكل خلفها، بل على العكس من ذلك ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف، فوق الأرض الصلبة: وبين الأشياء، تصوروا أننا ألقي بنا هكذا وقد أهملتنا طبيعتنا في عالم عنيد يناصبنا العداء ولا يكترث بنا، عندئذ تكونوا قد أدركتم المعنى العميق للإكتشاف الذي يعبر عنه هوسرل بهذه العبارة العجيبة «كل شعور هو شعور بـ . . . .» (. . . .) وإذا حاول الوعي أن يعود إلى ذاته ويتحد معها وينغلق على نفسه إنعدم»(5).

الظاهر إذن أن الفينومينولوجيا، حتى وإن لم تغادر أرض الكوجيطو، كانت تمهد لتقويض الأسس التي قامت عليها فلسفات الذاتية «سواء في شكل النزعات

---

(3) Levinas (E): "sans identite" in **Humanisme de l'autre homme**, Fata Morgana, Montpellier, 1972, P. 109.

(4) Blanchot (M): "L'Atheisme et l'ecriture". In **Nouvelle Revue Francaise**, n, 178, 1967.

(5) سارتر: المرجع المذكور آنفاً.

التجريبية ـ النقدية ـ أو «الكنطية الجديدة». يتضح لنا هذا جيداً عند الفيلسوف الفينومينولوجي الذي استطاع، وربما لوحده وفي ظروف لم تكن يسيرة، أن يدخل في حوار مع فلسفات اللاوعي، كالماركسية والتحليل النفسي، ذلك هو الفيلسوف الفرنسي ميرلوبونتي الذي كتب، وبالضبط تمهيداً لكتاب حول «أعمال فرويد»: «كلما مارسنا الفكر الفينومينولوجي، وكلما زدنا إطلاعاً على مشروع هوسرل، بفضل ما ينشر من أعماله غير المعروفة، إزداد تمييزنا له عن فلسفة الوعي الجديدة التي كان يعد بها في البداية (. . .) كلما تقدم هوسرل في تحقيق برنامجه، فإنه يكشف عن جوانب الوجود التي تعرقل نمو إشكاليته: فلا الجسم الذي هو ذات ـ موضوع، ولا إنسياب الزمن الداخلي، الذي ليس منظومة من وقائع الشعور، ولا الآخر الذي يصدر عني كجزء مني، ولا التاريخ، الذي هو حياتي في الآخر وحياة الآخر فيّ، والذي هو مثل الآخر، موضوع ينفلت مني، كل هذا لا يمكن أن يفهم كارتباط بين الوعي وموضوعاته»[6].

بناء على ما سبق يبدو أن هايدغر لن يعمل في «إنتقاده» لفلسفات الكوجيطو، إلاّ على التصريح بما هو ضمني عند معلمه. ولكن، لنعد من جديد لهذه الجدة التي يبرزها ميرلوبونتي هنا والتي ألح عليها سارتر فيما قبل: هل الجديد في فلسفة هوسرل جديد فيها بما هي فينومينولوجيا أم بما هي ترنسندنتالية؟ أليس في إثبات البعد الترنسندنتالي للوعي ما يتنافى وكل جوهرية للأنا، وكل امتلاء للكوجيطو؟ فالنقد الكنطي لم يبق، هو أيضاً، من الذات إلاّ على الأنا كصورة فارغة، كضرورة منطقية تصاحب تمثلاتنا، وهذا لأن صورة الزمان التي هي صورة الحسّ الباطني لا تسمح بأي تمثل جوهري للأنا. فمنذ كنط لم يعد الكوجيطو جوهرياً كما كان عند ديكارت، منذ كنط أصبح الكوجيطو فارغاً «لا داخل له» ولكن وهذا هو المهم، لا يعني هذا مطلقاً أن كنط قوض فلسفة الذاتية، وهو سيلفي في الأخلاق والعمل ما فقده في النظر وسيكون فقدانه للذات النظرية «على حساب إنتعاش الذات الأخلاقية»[7].

إن تقويض فلسفة الذاتية لا يعني فحسب نقد الكوجيطو. «وفلسفة الذاتية لم تفتأ تتعرض للإنتقاد منذ أن ظهرت. وليست هناك فلسفة واحدة للذاتية»[8] كما أنه

(6) Merleau- Ponty (M): Preface du livre de Hesnard, Loeuvre de Freud, Payot, 1960. P. 7- 8.

(7) Lacoue Labarthe (P) - J. L. Nancy: L'absolu Litteraire, seuil, 1978 p. 44.

(8) Ricoeur; Op. Cite P. 233.

لا يعني إخراج الذات عن ذاتها فحسب ولا يكفي أن نتحدث عن الجسم والغير والتاريخ لنكون خارج «الوعي»، بل إن فلسفات الذاتية حاولت كلها بعد أن أقامت الذات كأساس، أن تخرج عنها. يرى هايدغر أن مسألة الإخراج هذه لم تكن ممكنة إلاّ على أرضية تؤسسها فلسفة الذاتية. «فحينما أصبح الإنسان ذاتاً "Sujet" وبمقدار ما أصبح كذلك، صار في الإمكان أن تطرح بالنسبة إليه مسألة معرفة ما إذا كان يريد ويجب أن يظل مجرد أنا مجاني لا يخضع لأية ضرورة، أم «نحن» ينتمي إلى المجتمع؛ وما إذا كان يريد ويجب أن يظل منعزلاً أم ينتسب إلى مجموعة بشرية؛ وما إذا كان يريد ويجب أن يكون شخصاً داخل معشر أم مجرد عضو ينتمي إلى مجموعة في إطار «جسم إجتماعي»، وما إذا كان يريد ويجب أن يوجد كدولة وأمة وشعب أم إنسانية عامة للإنسان الحديث. أما إذا كان يريد ويجب ألاّ يكون ذاتاً إلاّ ككائن حديث فهو كذلك. فحينما يكون الإنسان في ماهيته ذاتاً، حينئذ فحسب، تطرح إمكانية الإغراق في نزعة ذاتية فردانية، ولكن إلى جانب ذلك، لا يكون للنضال ضد الفردانية، دفاعاً عن الجماعية كمجال وغاية لكل مجهود، من معنى إلاّ حيث يظل الإنسان ذاتاً»[9] (الإبراز من عند هايدغر).

فكل المسائل الفلسفية التي عرفتها الفلسفات الفينومينولوجية والوجودوية والشّخصانية لإخراج الذات عن ذاتها، مثل مسألة الغير والتاريخ والجسم، لم تكن لتطرح إلاّ لأن تلك الفلسفات كانت فلسفات كوجيطو، فالإخراج لا يكون إلاّ حيث تقوم الدواخل. على هذا النحو ينبغي أن نفهم مثلاً عبارة سارتر، معلقاً على هوسرل، «كل شيء موجود في الخارج، كل شيء حتى نحن أنفسنا، في الخارج، في العالم، بين الآخرين: إننا لا نكشف أنفسنا في عزلة ما، بل في الطريق، في المدينة وسط الجماهير، شيئاً بين الأشياء، أناساً بين البشر»[10]. بل على هذا النحو أيضاً ينبغي أن نفهم كل الإنتقادات والتنقيحات التي عرفتها فلسفة الكوجيطو ابتداء من ديكارت عبر كنط وفيشتة وهيغل حتى هوسرل. . . وسارتر. بل على هذا النحو، ينبغي أن نفهم حتى الفلسفات المضادة لفلسفة الكوجيطو والتي قامت ضد الفردانية، التي تؤدي إليها تلك الفلسفة، لتؤكد على فلسفة جماعية. إن هذه المواقف المضادة ليست، في نظر هايدغر، إلاّ محاولات لتغيير مدلول الذات "Sujet" فبدل أن تكون تلك الذات فرداً قد تصبح طبقة أو أمة أو دولة أو مجتمعاً بكامله. «فكل نزعة

---

(9) Heidegger (M): Chemins. P. 121, Idees, Gallimard, 1980.

(10) سارتر: المرجع المذكور آنفاً.

قومية، هي على مستوى الميتافيزيقا، نزعة أنتربولوجية «وبما هي كذلك فهي نزعة ذاتية (. . .) النزعة الجماعية هي ذاتية الإنسان على مستوى الكلية، وهي الصيغة المكتملة لتأكيد هذه الذاتية»[11].

إن معرفة ما إذا كانت فلسفة ما «تغادر بالفعل أرض الكوجيطو» تقتضي أن نسألها كيف يتعين عندها الموجود وكيف تفهم ماهية الحقيقة؟ لا أن نتساءل ما إذا حاولت أن تخرج عن الذات والوعي لتهتم «بالجسم والغير والتاريخ»، بعد أن تضع الذات كأساس. فنحن نقول إن ديكارت أقام فلسفة الكوجيطو «لأن الموجود تعين عنده ولأول مرة كموضوع للتمثل، ولأن الحقيقة تحددت كيقين للتمثل»[12]. وليس هذا بالأمر اليسير «إذ أن ماهية الإنسان نفسها ستتحول (. . .) وسيصبح الإنسان مركزاً ومرجعاً للموجود بما هو كذلك. ولكن هذا لم يكن ممكناً إلا شريطة تحول معنى الموجود رأساً على عقب (. . .) لقد أصبح ينظر إلى الموجود في كليته على أنه لا يوجد حقاً ولا يكون موجوداً إلاّ إذا كان موضوع تمثل وإنتاج (. . .) لقد أصبح يبحث عن وجود الموجود ويعثر عليه في الوجود ـ المتمثل للموجود»[13] فمع ديكارت ابتدأ إكتمال الميتافيزيقا الغربية «والميتافيزيقا الحديثة بكاملها، بما فيها فلسفة نيتشه، لن تحيد قط عن تأويل الموجود الذي أقامه ديكارت ولا عن تأويله للحقيقة»[14]. لقد أصبحت الفكرة موضوع تمثل وصارت المعرفة تقوم في وضع شيء ما أمام الذات وإنطلاقاً من الذات. بهذا تخرج الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا القديمة لتصبح ميتافيزيقا الذاتية بحيث يكون الموجود بمقتضاها وجوداً يعطي لذاتٍ وتُصبح الذاتية أساس الوجود. صحيح أن هذه الفلسفة ستعرف بعض التحولات كما أن الكوجيطو، كما سبق أن قلنا، سيخضع لتعديلات وتقويمات «إلاّ أن التغييرات الجوهرية التي لحقت الموقف الديكارتي الأساس، والتي عرفها الفكر الألماني إبتداء من «لايبنتز»، لم تتجاوز قط هذا الموقف بأي شكل من الأشكال. بل إنها عملت، على العكس من ذلك، على توسيع حمولته الميتافيزيقة، واضعة بذلك الشروط التي سيعرفها القرن التاسع عشر (. . .) إنها عملت على تدعيم الموقف الديكارتي الأساس وإتخذت أشكالاً جعلتها لا تعرف بسهولة»[15].

Heidegger (M): Lettre sur L'humanisme. In Questions III, Gallimard, 1966, P. 118. (11)

Heidegger: Chemins. Op. cite, P. 114. (12)

Ibid. PP. 115- 117. (13)

Ibid.P. 114. (14)

-Ibid. P. 129. (15)

معنى هذا أن الفلسفة الهيغلية التي سادت في ذلك القرن، بجميع أشكالها، ظلت تدور في فلك الميتافيزيقا الديكارتية، وأن هيغل ظل وفياً لديكارت، حتى وإن كان يدعي أنه «غادر أرض الكوجيطو». فالمعرفة المطلقة عند هيغل تجعل من الفكر تمثلاً «يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقيمه على أساس الوجود المطلق»[16]، وهي لم تحد عن فلسفة الذاتية «ذلك أن التمثل الهيغلي يجعل الموضوع ماثلاً وحاضراً عندما يستحضره أمام الذات، وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها»، المطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لذاتها[17]، وهذا في المعرفة المطلقة وبها. المطلق عند هيغل هو الفكر: «أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته»[18]. والمعرفة المطلقة هي «ذاتية الذات كيقين مطلق»[19].

المعرفة المطلقة ذاتها لم تحد عن فلسفة الذاتية ولم تتنكر للتحديد الذي أعطاه ديكارت للموجود كتمثل وللحقيقة كيقين. صحيح أن موضوع الوعي سيتخذ بعداً تاريخياً، كما أن الفكر سيغتني بالواقع، ولن يبقى «فكراً مجرداً بسيطاً بعيداً عن الواقع»، وأن الأنا سيحتاج إلى توسط ليرتد إلى ذاته، ولكن كل هذا، في نظر هايدغر، لم يؤد إلى تحويل الموقف في جوهره، ولم يطرح إلاّ لأن الإنسان أصبح ذاتاً، ولأن الموجود أصبح موضوع تمثل. فليست مجاوزة الديكارتية زحزحة الكوجيطو وتعديله «إن ديكارت لن يتجاوز إلاّ بمجاوزة ما أقامه، أي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة، أي الميتافيزيقا. إلاّ أن المجاوزة تعني هنا: **طرح مسألة المعنى في أصوله**»[20] (الابراز من عندي).

لن تتم مجاوزة ميتافيزيقا الذاتية إذن بإخراج الذات عن ذاتها، «نحو الغير والتاريخ والعالم»، وإنما بإخراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل والمثول والحضور. وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن بوادر هذه المجاوزة الفعلية أصبحت تلحظ اليوم في ثورات معرفية أساسية نستطيع أن نجملها في خمس:

1 ـ **الثورة اللغوية**: فقد علمنا سوسور «أن اللسان لا يعمل بدلالة الذات

---

(16) -Heidegger: **Identite et difference**. In Questions I, Gallimard., P. 293.

(17) - Heidegger: **Hegel et son concept de L'experience**. In Chemins, P. 164.

(18) -Ibid. P. 159.

(19) -Ibid. P. 164.

(20) -Heidgger: **Chemins**. Op. cite, PP. 130- 131.

المتكلمة» وهذا يقتضي أن الذات (أي الذاتية والوعي بالـذات) تقطـن اللسـان، وتعمل بدلالته»[21].

2 ـ الثورة الإبستمولوجية: التي أحلت فلسفة التصـور Philosophie du concept محل فلسفة الوعي. بالنسبة لتلك الفلسفة ليست المعاني ماهيات تمثل بداهة للوعي وإنما تصورات ترتبط في بنيات. يقول كافاييس: «ليس هناك وعي مولد لمتوجاته أو حال فيها، وإنما هو يظهر، عند كل مرة، في الفكرة في مباشرتها فيضيع فيها ويضيع معهـا (. . .) فليست فلسفة الوعي هي القادرة على أنت تمدنـا بنظـرية عن العلـم وإنمـا هي فلسفـة للتصور»[22].

3 ـ التحليل النفسي: لقد بين فرويد أن الوعـي عَرَض من الأعـراض وأنـه مكان مفعولات المعاني. كما أوضح (لاكان) أن الذات ليست «ذاتية» إلاّ في مجال معين من بنيتها وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها، أي مجال الأنا. وإن مجموع المستويات التي تحدد الذات تتجاوز حدود هذا المجال. فالذات ليست هي الإنسان ولا الفرد. إنها ليست نقطة متفردة وإنما هي بنية معقدة، إنهـا حامـل مفعولات اللاشعور وهي ليست إلاّ معبراً وحاملاً للغة وللتفاعل بين المستوى الرمزي والواقعي والخيالي.

4 ـ الثورة البنيوية: وخصوصاً عنـد ليفـي ـ ستـروس الـذي قام ضد بعض الفلاسفة الذين يفضلون ذاتاً بدون عقلانية ليقيم «عقلانية بدون ذات»[23].

5 ـ الثورة التاريخية: كما كانت عند نيتشه وكما هي عند فوكو.

لقد حاول هؤلاء أن يفصلوا المعنى عن الوعي، فأثبتوا أن المعاني لا تصدر عن ذات، سيكولوجية كانت أو ترنسندنتالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظومـات القرابـة ومختلف المنظومات الرمزية. كما حاولوا أن يثبتوا أن الذات ليست فاعـلاً "Sujet" وإنما حصيلة مفاعيل، ولعل من شأن هذا أن يوضح لنا أن التقويض الفعلي لفلسفة الكوجيطو لم يتم «داخل» الفلسفة وإنما على هامشها، فقد ظهر أساساً في الدراسات اللغوية والابستمولوجية والنفسية والأنتروبولوجية والتاريخية. وربمـا كان هذا هو السبب الذي جعل الفكر الفرنسي، ما ينيف على العشرين سنة، سجين جدال عقيم

---

(21) -Derrida (J): Marges. Minuit, 1972, P. 16.

(22) -Cavailles: La logique et la theorie de la science. PUF. P. 76.

(23) -Levis- Strauss (C): L'homme nu, Plon, 1971, P. 614.

سعياً «وراء الخروج من الذات» لمعانقة الآخر والتاريخ. ذلك أن الفلسفة الفرنسية لم تتنبّه، إلاّ مؤخراً، إلى أن الفكر المعاصر لم يكن «ليحيا» في الفلسفة وإنما على هامشها.

عبد السلام بنعبد العالي

«الأمير» خطاب الحظ والقوة

كمال عبد اللطيف

«إننا لا نستطيع تجاوز الماكيافيلية إلاّ إذا تحررنا من المجتمع الذي يولِّد السياسة».

عبد الله العروي

1 ـ «كيف نفهمه؟ . . . إنه يثير البلبلة». كتب ميرلوبونتي هذه الجملة في مقدمة دراسة أنجزها حول ماكيافيل (1468 -1527)[1] منذ ما يزيد عن ثلاثين سنة، ومع ذلك فإن قراءة أعمال ماكيافيل[2]، وخاصة مُصنَّف الأمير، تدفع القارىء إلى طرح مثل هذا السؤال: كيف نفهمه؟ ثم الشعور بمثل ما شعر به ميرلوبونتي . . .

كيف نقرأ إذن خطاب الأمير؟ بل لماذا نقرأه؟

تريد هذه الدراسة أن تقدِّم جواباً عن السؤال الأول، كما تحاول تقديم بعض الملاحظات الأولية حول السؤال الثاني، وذلك في إطار تأمّل تجارب الممارسة النظرية السياسية من أجل معرفة وفهم السياسي ثم التاريخي، في هذا الزمن العربي الذي نحن في أمسّ الحاجة فيه إلى جدل السياسة والتاريخ، جدل النظر وجدل الممارسة.

2 ـ «يخيِّل إلينا أننا نعرفه، إنه يثير فينا ردود أفعال متناقضة، وآراء ونظريات

---

(1) أنظر مقالة ميرلوبونتي. Note sur Machiavel, Les Temps Modernes- octobre 1949

(2) أهم أعمل ماكيافيل هي: الأمير ـ المطارحات ـ فن الحرب، تاريخ فلورنسا.

تختلف من واحد لآخر، ولكن من قرأ ماكيافيل؟ ثمة سمعة سيئة تسمح للنظرات المتسرّعة الجريئة بالظهور، كما تتيح لكثير من المخاتلات بالتداول، ولذلك نجد أنفسنا نخلط بين ماكيافيل والماكيافيلية لنُريح ضمائرنا»[3].

يتضمن الحكم الوارد في الفقرة السابقة كثيراً من الصحة، ذلك أن الماكيافيلية في صورتها اللعينة[4] تغشى العيون والأفكار، أما خطاب ماكيافيل وخاصة «الأمير» و «المطارحات» فقد أضحت بعيدة عنا، ذلك أننا نسمع عن ماكيافيل دون أن نقرأه . . .

لنقرأ «الأمير» إذن، ولا شكّ أن قراءتنا لهذا الخطاب ستثير كثيراً من القضايا، وخاصة في ذهن أولئك الذين ألفوا قراءة نصوص الفلسفة السياسية اليونانية مثل المحاورات الأفلاطونية وخاصة الجمهورية، أو الكتب الأخلاقية والسياسية لأرسطو وخاصة كتاب «السياسة»، حيث ستتبادر إلى أذهانهم أسئلة متعدّدة، تخص شكل الخطاب وصورته، منطقه وبنيته، لكننا لا يجب أن نقرأ «الأمير» بدون تذكّر موقعه التاريخي، لحظته الموضوعية والذاتية، وأكثر من ذلك نحن مطالبون بقراءة «الأمير» مع ضرورة تجنّب القراءة بالمثال سواء تعلق هذا المثال بالماضي القريب أو البعيد، بل أيضاً تجنّب مقارنته مع الخطاب السياسي اللاحق، خطاب «اللفيتان» لهوبز أو خطاب السياسة في «رسالة في اللاهوت والسياسة» لسبينوزا، أو نصوص مؤسسي الفكر السياسي الليبرالي لوك وروسو[5] . . . لنتجنّب كل هذا في سبيل قراءة الخطاب المفرد الواحد في بنيته الداخلية، وفي علاقته بزمانه، زمان مؤلفه وزمانه العام، وذلك من أجل إظهار قيمته النظرية العامة، (المشاكل والقضايا النظرية التي أثارها وما زال يثيرها) وتوضيح تجاوبه الإيجابي والسلبي مع الشروط التاريخية المواكبة له، السابقة عليه واللاحقة له . . . .

3 ـ لقد أعلن كاسيرر أن ماكيافيل وكتاباته يحتاجان أكثر من غيرهما إلى تجنّب المواقف العاطفية، والأحكام الأخلاقية المسبقة، مواقف الحب والكراهية، السفالة وخيانة العهود، أعلن ذلك سنة 1945 في كتابه «الدولة والأسطورة»[6]، لكن ميرلوبونتي في مقالته السابقة الذكر حول ماكيافيل قال: «لكننا لا نحب هذا المفكر

(3) فيدرين ـ ماكيافيل . ترجمة: أميرة الزين ص 11 .
(4) أنظر كاسرر الأسطورة والدولة ص 162 .
(5) نقصد بذلك أساساً «رسالة في الحكم المدني» لجون لوك، و «حول التعاقد الأجتماعي» لروسو.
(6) الدولة والأسطورة ص 162 .

الصعب الذي ليس له مثيل»[7]، وبعد هذا القول نجد في آخر ما قرأناه عن ماكيافيل حكماً مماثلاً وذلك عند واحد من خيرة مفكّرينا الأستاذ عبد الله العروي حيث يقول: «نعجب ونعتزّ بأعمالهما ونقدّر عبقريتهما غير أننا لا نحبهما»...[8]، الحب والكراهية، الأعجاب والنفور، ترى هل يتعلّق الأمر بِلَعْنَة تلحق كل دارسي ماكيافيل؟ أم أنه مجرّد تقليد تفرضه تقاليد المقروء والمكتوب ثم المكتوب والمقروء؟.

لا شك أن الأمر أعوص من هذا وذاك، وأن كتابة ماكيافيل ساهمت بشكل أو بآخر في إنشاء هذه المواقف وتدعيمها ثم إستمرارها. إن النص الماكيافيلي قوي بخروجه عن المألوف، إن تناقضه وصراحته، بساطته وتعميماته أمور تدلّ على خصوبته النظرية، إنها تدلّ أساساً على تأسيسه لخطاب متميّز في تاريخ الفكر السياسي الحديث، إنه خطاب الأمير والدولة والقوة.

* * *

يمكن أن نتناول خطاب «الأمير» من خلال قراءة تتمحور حول ثلاثة مستويات هي:

1 ـ المستوى التقريري للخطاب.

2 ـ المستوى التاريخي العملي.

3 ـ مستوى التنظير السياسي.

لنفصل القول في هذه المستويات بما يسمح لنا بإنتاج خطاب حول «الأمير»، خطاب يسعى لإبراز القوة النظرية التي يملكها هذا النص، والتي سمحت وما تزال تسمح له بإختراق الزمان.

أولاً: المستوى التقريري للخطاب

تتيح لنا القراءة الأولى «للأمير» تميز ثلاثة أبعاد رئيسية تستقطب مجموع فصوله، هذه الأبعاد هي:

1 ـ بعد تصنيفي يتعلّق بتحديد أصناف الحكومات، وطرق إنشائها، وهو يتضمّن الفصول من (1) إلى (11) بإستثناء الفصل العاشر.

---

(7) ميرلوبونتي. Note sur Machiavel: Les temps Modernes, octobre 1949, Page: 577b.

(8) أنظر مقالة «ابن خلدون وماكيافيل» ص 203، أعمال ندوة ابن خلدون ـ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

2 ـ بعد يتعلّق بالحرب، بالجند، إنه يتعلّق بأساس قوة الدول، وأساس إستمرارها، ويتضمّن الفصل (10) والفصل (12) ثم الفصل (13).

3 ـ بعد ثالث يتعلّق بالتوجيهات الخاصة بالأمير، وهو يتضمّن باقي الفصول أي من الفصل (14) إلى الفصل الأخير26).

يتضمّن الخطاب في هذا المستوى التقريري الأول حديثاً عن أشكال أنظمة الحكم، وكيفية الدفاع عنها، كما يتضمّن توجيهات سياسية خاصة بالأمير المرتقب القادر على توحيد إيطاليا وتحريرها من أي تهديد خارجي... هذا ما يقرّره الخطاب.

لكن لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الإستماع إلى النص في هذا المستوى يؤدّي بنا إلى تبينّ رتابة الفصول، وبرودة التقصي، مع طغيان الأمثلة التاريخية، والأمثلة المتعلّقة بوقائع معاصرة لماكيافيل، وذلك على حساب التأمّل والتنظير، إننا نستثني من الحكم السابق الفصل (25) الذي يتضمّن مسعى تأمّلياً رفيعاً، أما الفصل الأخير فقد كتب بلغة ملتهبة وتضمّن دعوة صريحة تخص حاضر ومستقبل إيطاليا زمن كتابة الخطاب.

ثانياً: المستوى التاريخي العملي

لا تتم في هذا المستوى قراءة خطاب «الأمير» في تتابع فصوله، بل إنه يمكن أن يقرأ إبتداء من فصله الأخير[9]، هذا الفصل الذي دفع غرامشي[10] إلى إعتبار «الأمير» بمثابة بيان سياسي متعلّق بالأوضاع التي عاصرها ماكيافيل، ويقصد بذلك أوضاع تمزّق إيطاليا، حيث عاصر ماكيافيل كما هو معروف إيطاليا المقسّمة إلى دويلات[11] متصارعة ومهدّدة بالهيمنة الخارجية، هيمنة فرنسا القوية وإسبانيا الموحّدة[12].

---

(9) عنوان الصل الأخير هو: (الحض على تحرير إيطاليا من البرابرة).

(10) أنظر غرامشي في: Gramsci dans le texte, editions sociales page 418

(11) الدويلات التي كانت تضمها إيطاليا في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر هي دولة نابولي في الجنوب، دولة البابا في الوسط في روما، ثم جمهورية البندقية، وجمهورية فلورنسا ومملكة ميلانو في الشمال.

(12) لمزيد من الاطلاع على أوضاع إيطاليا الممزقة في زمن ماكيافيل أنظر كتاب Marcel Brion: Machiavel- Genie et Destinee Ed: A Michel- 1948- Page 32- 54.

هنا يصبح الخطاب بمثابة مساهمة نظرية إصلاحية تسعى لتفسير أسباب الفساد السياسي السائد مستعينة بأمثلة من التاريخ الروماني[13] من أجل إصلاحه، وبالذات من أجل توحيد إيطاليا وتكوين جيش وطني.

لا بد من إثبات ملاحظة أساسية في هذا السياق وهي أن ماكيافيل لا يمارس الجدل النظري القائم على مقارعة الأفكار بالمنطق والحجة، بقدر ما يستلهم الوقائع، وقائع التاريخ والسياسة، ويرتّبها في تسلسل برهاني، إن مستوى التنظير في الخطاب يقتصر على الجزم برفض الطوبى، ورفض خطاب العدالة الثابتة والخير المطلق، والسعادة الأخروية. إن هذا لا يعني أننا نُقْصي ماكيافيل من الفلسفة إلى التاريخ، وذلك لأننا نعتقد أن «الأمير» على الأقل ـ وهو موضوع دراستنا ـ لا يمكن أن يكون مجرّد تاريخ أو مجرّد فلسفة، إنه أساساً خطاب في السياسة، ونحن لا نتصوّر وجود خطاب في السياسة بدون تاريخ أو بدون فلسفة . . .

إن «الأمير» عبارة عن سعي نظري إصلاحي، محاولة للتفكير في معضلات واقعية، إنه رغم طابعه التوجيهي العام ـ في الشكل على الأقل ـ يقدّم مادة سياسية وتاريخية متميّزة، ومصاغة بروح عقلانية مؤسّسة.

لقد عاصر ماكيافيل القائد الأسقف سافونارولا[14]، حيث حاول هذا الأخير إصلاح دويلة فلورنسا عن طريق المبادىء الأخلاقية الدينية، ومع ذلك تعرّض للقتل، وكانت نهايته السيّئة تعلن بالنسبة لميكيافيل إستحالة ممارسة أي إصلاح سياسي تحت أرْدِية الدين حيث يعلن «الأمير»[15] أن هذا زمن الدولة، زمن القوة، وأن قواعد السياسي تختلف كلية عن قواعد المثاليات المتعالية، أخلاقية كانت أم دينية . . . وفي أفق هذا الموقف نلمح الأرهاصات الأولى المبشرة بمناخ النهضة والعلمنة، هذه الإرهاصات التي ستتبلور بشكل أوضح في خطاب الإصلاح الديني

---

(13) إن إهتمام ماكيافيل بالماضي وبالذات بالتاريخ الروماني والاغريقي يدخل ضمن إطار أعم وهو إطار إنسانية النهضة المستلهمة لتراث الإغريق والرومان والمتجنّبة لعصور سيادة اللاهوت.

(14) Jerome Saonarole (1452- 1498) راهب دومينكي دعا إلى الإصلاح الديني والمدني في نهاية القرن الخامس عشر وقد نجحت دعوته حيث تم عزل أسرة المديتشي من فلورنسا، ومع ذلك أحرق سنة 1498 من طرف خصومه السياسيين.

أنظر: Le Prince- Machiavel par: claude Rousseau Ed: HATIER page: 15 Paris: 1973

(15) يقول راندل: (وهكذا عمل ماكيافيل كل ما في وسعه وعلى أسُس عقلية خالصة من أجل أن يعلم الحكام كيف يبنون دولة مُوحدة مزدهرة ويقضون على الإقطاعية والحكومة الدينية من أجل مصلحة الطبقات المتوسطة وتوسعها التجاري». (تكوين العقل الحديث ج 1 ص 279).

ثم في خطاب الحرية والدولة في الفكر السياسي اللاحق في كل من بريطانيا وهولندا ثم في فرنسا.

أما فيما يتعلّق بالتوجيهات والنصائح التي صاغها ماكيافيل من أجل «الأمير»، فإنها في هذا المستوى الثاني من القراءة تصبح أكثر من مجرّد نصائح آنية، أكثر من مرآة للملوك[16]، إنها تتعدّى ذلك لتتعلّق بالبحث في أسس قوة الدولة، قوة الدولة بشكل عام، وقوة الدولة الإيطالية على وجه الخصوص.

«الأمير» هنا هو الدولة، وذلك بغض النظر عن نظام الحكم، وهذا ما يسمح لنا بالقول أن هدف الخطاب هو البحث في سُبُلُ تقوية الدولة، سُبُلُ إستمرارها، سُبُل الوحدة والقوة والتقدّم، وهي الأمور التي كانت تفتقدها إيطاليا، والتي حاول ماكيافيل تقديم شهادة عنها، شهادة الدبلوماسي[17] والكاتب والأستراتيجي والمؤرّخ...

ثالثاً: التنظير السياسي في «الأمير»

نريد في هذا المستوى أن نستعرض أولاً نماذج من التأويلات التي أثارها خطاب الأمير وذلك من أجل أن نتبينّ قوة هذا النص، حدوده ومحدوديته النظرية والتاريخية، كما نريد أن نقدّم محاولتنا المتعلّقة بإبراز مستوى التنظير السياسي الظاهر والمضمر في الخطاب.

أ ـ الأمير خطاب تدعيم الملكيات المطلقة

ينطلق عدد من الدارسين المهتمين بتاريخ وقضايا الفكر السياسي من إعتبار أن «الأمير» عبارة عن تشريع للاستبداد. إنه يقدّم وَصْفَات جاهزة للمُستبِّد من أجل تدعيم وتقوية حكمه ونفوذه، وغالباً ما يُؤسِّس الباحثون المتشبِّثون بهذا الحكم موقفهم هذا على مضمون النصائح والتوجيهات التي تضمَّنها الخطاب في صورتها الظاهرة أي في منطوقها المباشر، بالإضافة إلى تأكيدهم أن الخطاب موجَّه أساساً إلى

---

(16) كاسيرر «الأسطورة والدولة» ص 205.

(17) من أجل أخذ فكرة عن ماكيافيل الدبلوماسي والمهام التي قام بها أنظر فصل: Le diplomat aux champs, page: 331 في كتاب Marcel Brion: Machiavel. CENIE et DISTINEE. وكذلك كتاب ماكيافيل لـ HELENE VEDRINE ترجمة أميرة الزين ـ المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ص 25-24.

أسرة المديتشي الحاكمة في فلورنسا، وقد وصلت هذه الأخيرة إلى الحكم بعد الإطاحة بالجمهوريين.

ب ـ الأمير كتاب الجمهوريين

بمقدار ما بدا ماكيافيل في أعين أنصار الموقف السابق مجرّد مستشار للطغاة، بمقدار ما بدا في أعين فلاسفة ومفكّري عصر الأنوار مفكّر الحرية[18] والجمهورية، فنظروا إليه نظرة تقريظية ومجد الخطاب ومُجِّد صاحبه، يقول روسو: «لقد بدا هذا المفكّر وكأنه يوجّه دروسه للملوك إلاّ أنه قدّم الدروس الكبرى للجمهوريين، إن الأمير لماكيافيل هو كتاب الجمهوريين»[19].

لقد تعامل فلاسفة الأنوار مع ماكيافيل بإعتباره المفكر الذي رسم الحدود الأولى لمحاصرة اللاهوت في مجال السياسة وذلك عند مهاجمته للكنيسة، ومهاجمته لدولة روما[20] (دويلة البابا) حيث إعتبرها عاملاً من عوامل إستمرار تمزق إيطاليا. ماكيافيل إذن يفتتح عهد محاصرة اللاهوتي وترتيب حدوده أو على الأقل إنه يتحدث عن الديني في علاقته بالسياسي بلغة جديدة، بلغة تشكل النقيض المطلق للغة أوغسطين والأكويني.

ج ـ «الأمير» خطاب الوطنية (الوحدة والقوة)

هناك من إكتفى عند قراءته «للأمير» بتبين أن هذا الخطاب لا يقدم أكثر من برنامج مصلح سياسي ذي غيرة وطنية. إن الفصل الأخير الذي يتضمن دعوة

---

(18) أنظر الهامش رقم 1 في كتاب Du contrat social, Ed: Garnier. Ed Flammarion. page 122 حيث يصف روسو ماكيافيل بمحب الحرية.

(19) أنظر Du contrat Social, page: 112.

(20) يقول ماكيافيل: (ويرى الكثيرون أن إزدهار المدن الإيطالية راجع إلى كنيسة روما، ولكنني أختلف مع هذا الراي، وسأقدم معارضاً إياه ما يحضرني من البراهين والأدلة، وبينها دليلان على درجة من القوة. بحيث لا يستطيع إنسان في رأيي مناقضتها أو تفنيدهما. وأول هذين الدليلين أن إيطاليا قد خسرت بتأثير المثل السيء الذي يقدمه بلاط روما كل إجلال للدين (...) وهكذا فإن أول ما ندينُ به، نحن الإيطاليين، للكنيسة ورجالها هو أننا صرنا مُلحدين ومعُوجين. ولكننا نَدينُ للكنيسة ورجالها بشيء أعظم، ولعله هو السبب الثاني فيما لحق بنا من خراب. فالكنيسة هي التي جزّأت إيطاليا وما زالت تحافظ على تجزئتها (...) وهكذا فالكنيسة لم تكن في يوم من الأيام قادرة على إحتلال إيطاليا بأسرها، كما لم تسمح لغيرها بإحتلالها. وعلى هذا فقط كانت السبب في الحيلولة دون وجود إيطاليا تحت حكم رأس واحد) مطارحات ماكيافيل الكتاب الأول، الفصل 12 صفحات 267-268-269 ترجمة خيري حماد.

ماكيافيل الصريحة لتحرير إيطاليا من البرابرة يكشف عن الهوية الحقيقية للخطاب وصاحبه.

«الأمير» إذن دعوة إلى تحرر إيطاليا، إلى وحدتها وتقدمها، وحدتها السياسية في إطار دولة مركزية، ثم تقدمها بإعتبار أن التقدم مقرون بالوحدة، ذلك مَا حصل في أسبانيا، ويجب أن يحصل في إيطاليا من أجل قوتها وتقدمها، هذا هو البرنامج المُسْتَعْجَل لماكيافيل، وهذا ما يَسْتَقطِب تأملاته السياسية.

يقدم ماكيافيل وصيّته لوطنه إنطلاقاً من كونه واحداً من الانتلجنسيا الملتزمة بمَصير وطنها، إنه يرهن تقدمها ونهضتها بوحدتها العسكرية الذاتية (لا قوة المرتزقة)، هذه هي المواضيع التي تُعْلِنُ عن نفسها عبر فُصول الخطاب وتحدد البُعْد القَصِّي لمشروعه السياسي، يقول راندل: (يجب الإشارة إلى أن وطنيته الإيطالية، وكراهيته للمؤامرات التي حاكتها البابوية في إيطاليا، وتحرير الإيطاليين من جميع الإهتمامات الدينية ساقته لأن يبشر بفن في الحكم غايته الوحيدة قوة الدولة وتوسعها وإزدهارها المادي)[21].

يمكن أن ننظر إلى التأويلات السابقة بإعتبار أنها مساهمات نظرية تُضيء جوانب متعددة من خطاب الأمير، وتعبر عن طبيعة الحضور الذي تمَتَّع وما زال يتمتع به هذا النص في أذهان المشتغلين بقضايا الفكر السياسي، لكن هذه المحاولات تظل مشدودة إلى النص في مستوى الموقف السياسي الفعلي والهدف المعلن أو غير المعلن.

إن ما يمكن أن يتمم الاجتهادات السابقة في نظرنا هو المسعى الذي نريد تقديمه الآن بإعتباره خلاصة المستوى الثالث في قراءة هذا النص، في الإقتراب الحميم منه، حيث يكون هدفنا هو إعادة صياغة العناصر النظرية الثاوية في الخطاب بما يسمح ببلورتها في صورة مشروع نظري سياسي مُتميز بموقعه الرفيع في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة.

I ـ إشكالية ماكيافيل

تقف وراء خطاب «الأمير» إشكالية[22] محورية تُحدد البنية العميقة لكتاباته كما

---

(21) تكوين العقل الحديث، ترجمة الدكتور جورج طعمة. ج I ص 277.

(22) نستعمل هنا مفهوم إشكالية Problematique بالصورة التي حددها التوسير لهذا المفهوم في مؤلفه pour: Marx, page: 65.

توحدها وتلمّ عناصرها، تتحدد هذه الإشكالية في كون ماكيافيل أثناء بلورته لخطابه قدم في نفس الوقت عناصر وسَمَت حقل الممارسة النظرية السياسية بِسِماتٍ خاصة. إن الماهية العَميقة لخطاب ماكيافيل ترتكز في سعيه لتجنب الخطاب السياسي اليوناني، خطاب أفلاطون وأرسطو، ثم في تجنبه أيضاً لخطاب السياسة الوسطوي.

يمكن أن نصوغ الأسئلة الجزئية لهذه الإشكالية في الإستفهامات الآتية:

كيف يمكن الوصول إلى الحكم؟ كيف نمارسه؟ ثم كيف نحافظ عليه؟

إننا عندما نُنْشِىءُ هذه الأسئلة على ضوء ما أثاره النص من قضايا فإننا نبتغي رسم قارة «السياسي» كما يفكر فيها ماكيافيل على ضوء حاضره، وعلى ضوء تجارب التاريخ وخاصة التاريخ الروماني.

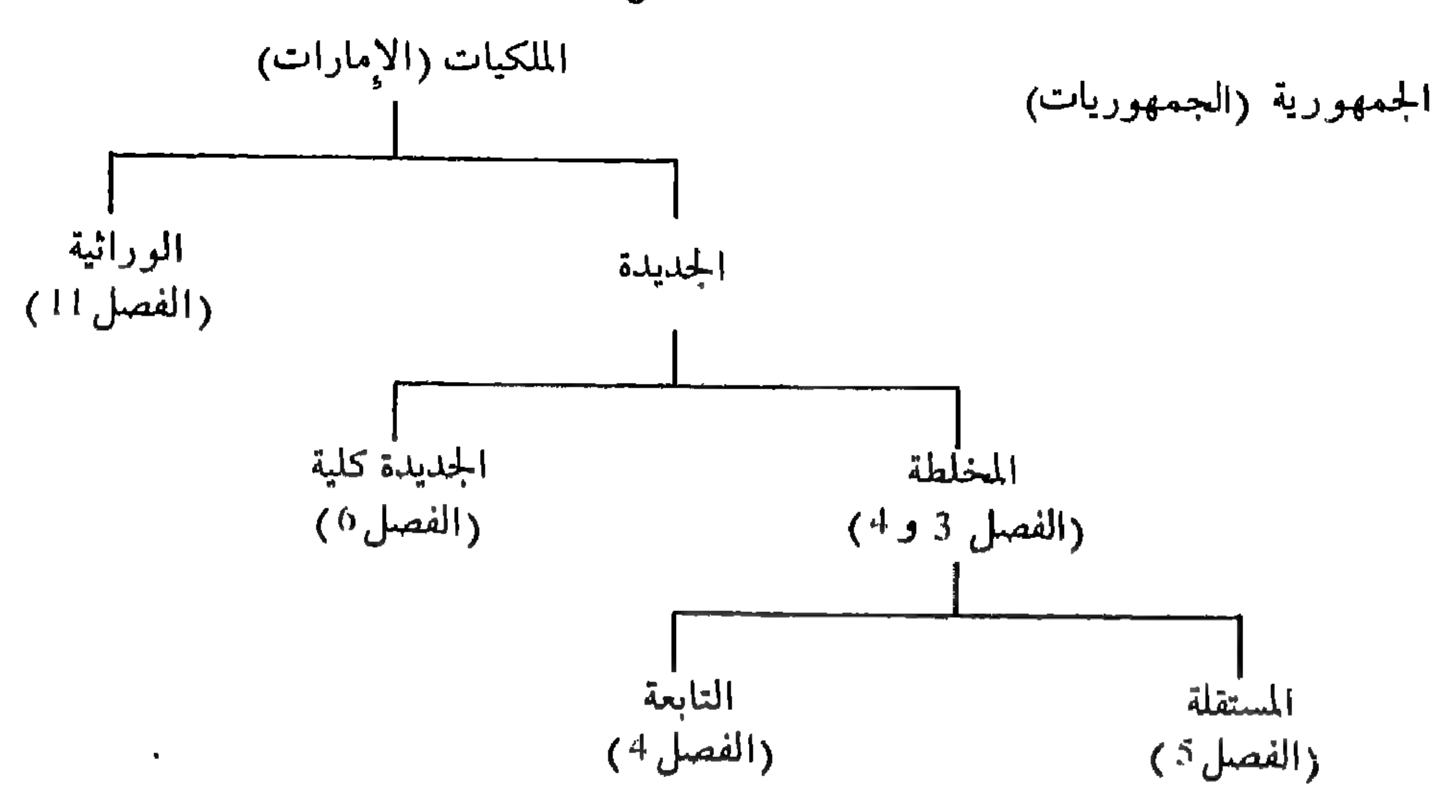
لا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أن الأسئلة السابقة لا ترتبط بنظريات شرعية السلطة ذات البعد القانوني. أو بأوليات نظرية الحق الإلهي كما رسمت ملامحها التصورات السياسية لمفكري العصور الوسطى، إنها ترتبط أساساً بميدان التنظير للوقائع وميدان التفكير في سُبل القوة. يقول ماكيافيل: «لا تخرج جميع الحكومات والممالك التي حكمت الجنس البشري في الماضي أو التي تتولى حكمه الآن عن أن تكون في أحد شكلين، إما الشكل الجمهوري أو الشكل الملكي. والملكيات إما أن تكون وراثية، بحيث ينتقل الحكم فيها عبر السنوات الطويلة، ضمن أفراد الأسرة الواحدة، أو حديثة العهد والنشوء. والملكيات الناشئة حديثاً إما أن تكون جديدة في كل شيء، كما هو الحال في ميلان التي نصبت فرانسيسكو سفورزا ملكاً عليها، أو تكون ملحقات جديدة أتبعت بممتلكات الأمير الوراثي الذي ضمها إلى ممتلكاته، كما هي الحالة في مملكة نابولي، التي يحكمها ملك إسبانيا. ومثل هذه الممتلكات المكتسبة أما أن تكون آلفة لهذا النوع من الحكم، لأنها كانت خاضعة لأمير آخر، أو أنها كانت دولاً حرة، وقد أتبعت بمُمْتلكات الأمير عن طريق قوته العسكرية الخاصة، أو قوة الآخرين، أو عن طريق إنتقالها إليه نتيجة حسن الطالع أو الكفاءة الخاصة»[23].

يتعرض ماكيافيل في الفصل السابق إلى أشكال الدولة ويمكن تقديمه مختزلاً بالصورة الآتية:

---

(23) الفصل الأول من الأمير ص 54-55، ترجمة خيري حماد.

ـ أشكال الحكومات



يَبْني ماكيافيل تصنيفه المتعلق بأشكال الحكم على مبدأ صريح هو المبدأ المتعلق بالوسائل التي تَمنح أو تُفْقد القوة. البحث هنا ليس بَحْثاً في «الأصل» أو في «الشرعية»، ليس بحثاً لا في الأصل المُفْترض كما صاغه هوبز في «اللفيتان» ولا الأصل التاريخي الزمني كما تصوغه الأنتربولوجيا السياسية لكل من لوك وروسو. إن واقعية ماكيافيل تُجنبه الخوض في سوسيولوجيا الجماعة أو في الحقوق السياسية كما بَلْورها جروتيوس (Grotius) [24]. فما يهمه أساساً هو الشروط التجريبية والفعلية لتكوّن السلطة ثم سُبل نَجاعَتها وإستمرارها...

إن الأسئلة السابقة تُحدد إشكالية ماكيافيل وتُقدم في نفس الوقت خطاباً سياسياً مُتميزاً عن التقليد الفكري لكل من سقراط والمسيحية، إنه خطاب النهضة السياسي، حيث يَرْسمُ ماكيافيل الأسئلة الأولى والأجوبة الأولى في الفكر السياسي النهضوي، كما قدم ليونردفنسي الأسئلة الأولى والأجوبة الأولى في مجال البحث في الطبيعة، يُساهم خطاب ماكيافيل إذن في إنتاج جانب من الخطاب السياسي للنُّخْبة الإيطالية الجديدة، النُّخْبة التجارية المتعلمة والناشئة في إيطاليا على أنْقاضِ الأرستقراطية الوسطوية.

---

(24) أنظر بعض نصوص جروتيوس في كتاب:

Le pouvoir, Marie - Claude Bartholy- Jean - Pierre Despin ED: Magnard page: 71 - 72 - 80 - 81.

وكذلك كتاب كاسيرر: «الأسطورة والدولة» ص 223، 222.

II - إستقلال «السياسي»

لقد إهتم ماكيافيل سواء في الأمير - موضوع دراستنا - أو في المطارحات، بالبحث في الواقع والتفكير في أسُسها ووسائلها التاريخية، وتَجَنَّبَ قدر الإمكان الحديث التأملي، والحديث الطوباوي، لقد إعتمد في «الأمير» على تجاربه الشخصية[25] أي معطيات الأحداث التي عاصرها كما إعتمد وقائع التاريخ (التجربة الرومانية) وحاول التفكير في كل هذا بالشكل الذي سمح له بإنشاء تصور محدد للسياسة والنظر السياسي. أما أهم خصوصيات هذا التصور فهي:

1 - يتميز القول السياسي عند ماكيافيل بتجنبه لخطاب الأخلاق ومفاهيم الأخلاق، ومنطق البحث الأخلاقي. لقد تجنب البحث فيما ينبغي أن يكون أي في الجمهوريات والمدن العادلة وحاول دراسة الممارسة الفعلية للأمير، وحَاكِم الجمهورية...

2 - يقدم خطاب الأمير تأملات في السيادة السياسية، إنه يبحث في شروط القوة السياسية وسُبل المحافظة عليها بإعتبار أن هذا المبْحث يقع خارج مجال سلطة الديني، إنه ينتقد الكنيسة بإعتبار أنها تعلم مبادىء مُتعالية، لا علاقة لها بمبادىء الأرض، إنها ترسم مَجْدَ السماء، ولم يكن ماكيافيل يَرْغب سوى في مجد الأرض. إن حدود «السياسي» تقع في نظره في الأرض لا في السماء...

3 - يرفض ماكيافيل الطوبي L'utopie، طوبى اللاهوت والأخلاق، وطوبى الحلم والخيال، وبديل الطوبي في نصوصه الوقائع والبراهين، أي الانشداد إلى الأرضي المعقول. يربط ماكيافيل الطوبي بالدمار. «علينا أن نرى الآن الطرق والقواعد التي يجب على الأمير أن يسير فيها بالنسبة إلى رعاياه وأصدقائه. ولما كان الكثيرون قد أسهبوا في الكتابة عن هذا الموضع، فإني أخشى أن تبدو كتابتي عنه غروراً لاسيما وأنني اختلف في هذا الموضع خاصة عن رأي الآخرين. ولكن لما كان من قصدي أن أكتب شيئاً يستفيد منه من يفهمون، فإني أرى أن من الأفضل المضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، لا سيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة وأن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيراً عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه»[26].

---

(25) أنظر الإهداء في «الأمير» ص 53, 25, 51.

(26) أنظر الفصل 15 من الأمير وهو تحت عنوان: الأمور التي يستحق عليها الرجال ولا سيا الأمراء المديح أو اللوم. ص 135-136.

4 ـ عندما تُرْسَمُ حدود «السياسي» في إستقلال عن هيمنة الأخلاقي (العدالة والسعادة) والديني (مجد السماء ونعيم الآخرة)، ثم عن الطوباوي، يُنْتِجُ خطاب «الأمير» مفاهيم جديدة، مفاهيم يبنيها العقل البشري عن طريق تأمله وإمتحانه للوقائع والأحداث مع ترتيبها عن طريق البحث في الممكن النَّافع حيث يصبح مجال السياسي مُتعلقاً بوقائع وأحداث مَلموسة مُتطورة ومُتصارعة ومُتغيرة . . .

خطاب ماكيافيل في هذا الباب هو جزء من خطاب إنسانية عصر النهضة الساعية للتخلص من اللاهوت، وبالذات للتّخلص من اللاهوت السياسي .

إن الموضوع المتميز والجديد والمستقل لحقل السياسة عند ماكيافيل هو الدولة، دولة الأرض والإنسان، يقول E. Namer متحدثاً عن ماكيافيل : «إنه مُؤسس العلم السياسي، وذلك لأنه ولأول مرة نجد عند ماكيافيل تحديداً لموضوع «السياسي»، إنه الدولة، وهذه الأخيرة في نظره حقيقة عيانية، حيَّة ومتميزة، وخاضعة لتحولات مضبوطة (. . .) ومن جهة أخرى فهو يرفض كل نظرية ناشئة عن خيال بعيد أو تأمل مجرد، أي كل دولة لا تعتمد على تجربة مشاهدة»[27] .

III ـ مفاهيم أساسية في خطاب الأمير

أ ـ السياسة/ الحظ والقوة

أمران أساسيان يحددان معنى وخصوصية السياسي عند ماكيافيل، أولهما يتعلق بالتقلبات السياسية التي عاصرها والثاني يتعلق بمبدئه الخاص بطبيعة البشر، هذا المبدأ الذي يسلم فيه ماكيافيل بفساد الطبيعة البشرية[28] (نكران الجميل والأنانية) .

يحدد ماكيافيل إذن طبيعة السياسي إنطلاقاً من مبدأين، مبدأ تاريخي وآخر ميتافيزيقي، أما الخلاصة التي يُبرزها فهي تأكيده على مبدأ الصراع ثم محاولته إظهار أولوية القوة في مجال «السياسي»، إلاّ أنه لا يكتفي بتوضيح مبدأ الصراع وأولوية السياسي، بل إنه يُرْدِفُ كل ذلك بمبدأ ثالث هو الحظ، لكن ماذا بقصد ماكيافيل بالصراع والقوة والحظ؟

إن مفهوم الصراع في النص الماكيافيلي يَبْرُز من خلال مستويات متعددة، إنه يبرز في التاريخ كمسلمة ثابتة، ويبرز في المستوى السياسي كحالة قارة تشهد بها

(27) أنظر Emile Namer في كتابه : Machiavel, ED: P.U.F, 227 .

(28) الأمير، الفصل 17 ص 144 .

مُلابسات الحاضر الإيطالي والأوروبي في زمانه، والصراع في النهاية تَنَافُس على السلطة والأبهة.

أما الحظ فإنه في نظر ماكيافيل يُشكل كل ما يتجاوز الإرادة البشرية، والإستعداد المسبق، وأما القوة فإنها الوسيلة الرئيسية للسيطرة على الناس والأحداث...

لكن كيف يمكن تبين معقولية خطاب مُفكر ما، وهو يتحدث عن البخت أو الحظ وذلك بجانب حديثه عن الصراع والقوة؟

لقد خصص ماكيافيل فصلاً في «الأمير» عالج فيه مسألة «أثر القدر (الحظ) في الشؤون الإنسانية وطرق مقاومته»[29]، وقد إعتبرنا هذا الفصل فيما سبق (أنظر المستوى الأول من قراءتنا لخطاب الأمير) من الفصول التنظيرية في «الأمير»، يسلم هذا الفصل في مستوى القول الظاهر بأن نصف أعمالنا يتحكم فيه القدر، والنصف الآخر يخضع لإرادتنا وقدرتنا على فعل وتحقيق ما نريد، إلاّ أن ماكيافيل يعود في سياق البرهنة التي إتبعها في هذا الفصل إلى الإدعاء بأن بإمكان البشر التغلب على القدر شريطة أن يكونوا قادرين على تغيير سلوكهم حسب ما تتطلبه وتَسْتَلْزِمُهُ معطيات الواقع، ويختتم ماكيافيل هذا الفصل قائلاً: «الحظ يتبدل، أما الناس فيبقون ثابتين على أساليبهم، وهم ينجحون، طالما أن أساليبهم تتوافق مع الظروف، أما عندما تتعارض فإن الفشل سيكون من نصيبهم. وإني لا أعتقد أن التهور خير من الحذر، ذلك لأن الحظ كالمرأة، فإن أردت السيطرة عليها، عليك أن تغتصبها بالقوة. وهي بدورها تسمح بإمتلاكها للرجل الشجاع، لا لذلك الذي يسير بتمهل وأناة. والحظ شأنه في ذلك شأن المرأة يميل دائماً إلى الشباب، لأنهم أقل حذراً وأكثر ضراوة، ويمتلكونه بجرأة»[30].

السياسة إذن تتحد بالقوة، بالجرأة، أكثر مما تتحد بالقانون، إنها تتحدد بالحيوانية أكثر مما تتحد بالإنسانية، ذلك أنه لو كان البشر فضلاء وخيرين (وهو ما ينفيه ماكيافيل) لأكتفوا بالقوانين تحكمهم، لكنهم ما داموا أشراراً وجبناء ومخادعين فيلزم أن يُحكموا بالقوة والخديعة، يقول ماكيافيل: «أشار جميع كتّاب السياسة عبر التاريخ الطويل إلى أن هناك عدداً ضخماً من الأمثلة، تقيم الدليل على أن الواجب

---

(29) الأمير، الفصل 25.

(30) الأمير، الفصل 25 ص 194-195.

يدعو عند تأليف الدول والتشريع لها إعتبار الناس جميعاً من الأشرار»[31] .

إن الخديعة والقوة هما الوسيلتان الأساسيتان في العمل السياسي، إنهما الأداتان اللازمتان لكل مسعى سياسي، وخاصة للمسعى الذي كان ماكيافيل يرمي إلى تحقيقه، وحدة إيطاليا وقوتها . . .

لهذا ينصح ماكيافيل الأمراء في الفصل 18 [32] بإستعمال كل الوسائل من أجل المحافظة على إماراتهم، ويستعمل تشبيهه الشهير، (على الأمير أن يكون ثعلباً وأسداً)، وهو من التشبيهات المعروفة في الأدبيات السياسية قبل ماكيافيل، لكن أن يكون الأمير كذلك معناه أن البشر مرة أخرى لا يستحقون العطف والرحمة والمحبة، إن السبيل الوحيد لإستمرار السلطة وتدعيم السيادة يكمن أساساً في القوة .

تُتيحُ القوة للأمير أن يُوجه الأحداث لصالحه، إنها القدرة على التكيف مع الأحداث وذلك بإستعمال الأداة المناسبة في الوقت المناسب، قياس الوقائع وحسابها، دَرْسُ السياسة الدائم والدائم، دَرْس ماكيافيل الغاية تُبرر الوسيلة[33] .

هنا تتشابك في الخطاب الماكيافيلي ميتافيزيقا التشاؤم مع ميتافيزيقا القوة . وتندمج مفاهيم السلطة بنزعة تعلو على كل أخلاق، وخاصة أخلاق المثل والتعالي والأقنعة، ويصبح الخطاب فَضيحةً والأمير أبهة والدولة بهجة وعنفواناً، إثر هذا تلحق صاحب الخطاب لعنة مخاتلة الإقرار بفعالية الفكرة في الممارسة ونفيها في مستوى القول . . .

ب ـ القوة أو الدولة/ التسلط والخديعة

إن الصراع الذي يُشكل في نظر ماكيافيل منطق الأحداث التاريخية هو الذي يستدعي القوة، لكن كيف يحدد ماكيافيل مفهوم القوة؟

قبل تحديد مفهوم القوة، نريد أن نقرر في البداية أن هذا المفهوم يُحايث خطاب الأمير منذ صفحة الإهداء إلى الفصل التحريضي الذي يدعو فيه ماكيافيل إلى تحرير إيطاليا من البرابرة، لدرجة تدفعنا إلى التأكيد بأن السياسة والقوة عنده لا تنفصلان .

لا يقبل ماكيافيل أن يكون الإنقسام السياسي في إيطاليا مجرد حَظّ سيء، إنه

---

(31) مطارحات ماكيافيل، ترجمة خيري حماد ص 223-224 .

(32) الأمير ص 147 .

(33) الأمير الفصل 15 . ص 135 .

يُعلله ويبحث عن أسبابه، ويَلُوم دولة البابا عليه، كما أنه لا يقبل في مستوى أعم أن تكون الأحداث البشرية (السياسية والإجتماعية) محكومة بالقدر والله، إن هذه الآراء تعكس في نظره آثار تقلبات الأوضاع في نظر الناس حيث يَلْجأون على أثر فزعهم من الأضطرابات التي تجري أمامهم إلى تقرير مبدأ الحظ الأعمى، إن ماكيافيل لا ينفي بشكل مطلق وجود القدر، ونحن لا ننتظر مِنْهُ ذلك بناء على موقعه التاريخي والنظري في تاريخ الفكر السياسي، إلا أنه يعترف بقوة بأهمية الإرادة البشرية، وأهمية التدبير، ثم أهمية القوة، وذلك بناء على أن موضوع الإرادة والتدبير والقوة هو قيم الأرض، قيم النجاح، وذلك عندما يكون النجاح والقوة تحويلاً لقوى القدر بواسطة التكيف مع مقتضيات الأحوال[34].

يتضح مفهوم القوة من خلال نَقْدِ ماكيافيل للكنيسة ولمبادىء الديانة المسيحية: الكنيسة في نظره ضد السياسة وذلك لأنها ضد القوة، فأخلاقها هي أخلاق سعادة ما بعد الموت. أما مفاهيم ماكيافيل فقد استوحت سَعي الإنسان ونُبْلَهُ الأرضي، ولهذا قابل بين القوة والصلاة، وتَلَخَّصت لديه كل الفضائل في البطولة المعتمدة على القوة، قوة الخديعة والمكر والقتل، وتنويع الوسائل. لكن، لا يجب أن نعتقد كما يبدو لبعض دارسي «الأمير» أن هذا الأخير مجرد دِفاع عن هذه المبادىء في ذاتها بقدر ما يجب أن نَنْتَبِه إلى أن هذه المبادىء كانت تُشكل جزءاً من مشروع النهضة في ذهن الأمير، نهضة إيطاليا ووحدتها وتقدمها.

القوة إذن تسلطٌ وخديعة، وهي تَتَأسَّس بناء على صفات مُتعددة يُوردها ماكيافيل مصحوبة بأمثلة دقيقة مما يُتيح لنا تبين أن القوة عبارة عن مظهر درامي، إنها مظهر الأخيلة السَّاحرة والأفعال السَّاحرة، ذلك أن على الأمير أن يكون مُتديِّناً وغير مُتدين في نفس الوقت، عليه أن يكون بخيلاً وكريماً في نفس الوقت، مَرْهُوباً محبوباً، ماكراً، مُدَمِّراً[35]... إن هذا المظهر الدرامي يُعلمنا تقنيات الممارسة السياسية كما يرسمها ماكيافيل، تقنيات مواجهة الوقائع والأحداث، والسعي لإخضاعها لمتطلبات المحافظة على إستمرار السلطة بمختلف الوسائل، وبمختلف المظاهر[36]... لكن

---

(34) أنظر الفصل 25. ص 194.

(35) الصفات المقترحة على الأمير في الخطاب هي: السخاء والبخل، الرأفة والقسوة، الحقد، الكراهية، خيانة العهود، حفظ العهود الخ... الفصول التي تتضمن هذه الصفات بشكل مباشر هي الفصل 15-16-17، 18B-19.

(36) يقول ماكيافيل: «وعلى كل من يرى ضرورة للإحتفاظ بإمارته الجديدة عن طريق تأمين نفسه ضد الأعداء. وكسب الأصدقاء، والاحتلال بالقوة أو الخدعة وفرض الحب والخوف على رعايه، وبسط

لماذا نصف هذا بالمظهر الدرامي؟ ألا يتعلق الأمر فقط بالمجد والأبهة في الأرض؟ وهي مُنَى الأمير ومُبْتَغاه . . . إن سبب ذلك هو ملاحظتنا أن وراء خطاب الأمير شخصيتين نموذجيتين، شخصية القائد المصلح سفونارولا وشخصية القيصر بورجيا، الأول قُتل في الساحة العمومية لأنه لم يُهيء القوة اللازمة لإستمرار حكمه، فَشَكَّلَ هاجِسَ الإصلاح في ذِهن ماكيافيل، والثاني خَانَهُ الحظ فلم يصل إلى الحكم حيث أصيب بمرض ألزمه الفراش ثم مات. القتل والموت والقوة، إن خطاب القوة يُرادف الموت، وما يبرر النعت بالدراما هو معادلة مساواة القوة بالموت، والموت بالقوة[37].

يَرْسُم «الأمير» إذن حدود السياسي، كما يحدد مفهوم الدولة/ القوة وسيكولوجيا المظهر، تلك خلاصة قراءتنا (المستوى الثالث) لخطاب الأمير، وهي قراءة إستَهْدَفت أساساً إبراز قوة النص الماكيافيلي وإستمراريته، صحيح أن ماكيافيل يقف نظرياً في فجر تأسيس «السياسي» كما تبلور في الفكر الأوروبي الحديث، إلاَّ أنَّ قراءة نماذج من التراث السياسي الأوروبي تُتيح للمرء أن يتبين إستمرار حُضور مفاهيم ماكيافيل مُلونة بألوان متعددة.

إن وضع حدود متميزة «للسياسي» وفصله عن مفاهيم الأخلاق والدين والطوبى، مسألة ساهم فيها ماكيافيل بِنَصيب المساهم في التأسيس رغم أنها إتخذت صوراً أخرى عبر تاريخ «السياسي». أما مفهوما الصراع والقوة فإنهما في نظرنا يقفان وراء كل خطاب في السياسة، ليس فقط خطاب الأصول (الليبرالية والماركسية)، بل أيضاً خطاب الإمتدادات التي ما تزال تملأ مجال النظر السياسي إلى يومنا هذا . . . في هذه النقط بالذات نَلْمَسُ قوة خطاب ماكيافيل، وفيها بالذات نَتبينّ فراسته النظرية، وأيضاً في إطار نفس النقط نَعِي تناقضاته وثغرات خطابه، حديثه عن حيوانية الإنسان، ثم تبريره بصور متناقضة لمفهوم الحظ. وكل هذه المسائل مجتمعة تُبرز أمامنا حُدود ومَحْدودية خطاب ماكيافيل . . .

* * *

الإحترام والتبعية على جنوده وتدمير كل من يمكن أن يلحق به الأذى . . . والإنصاف بالشدة والرحمة، والشهامة والتحرر». الأمير ص 94، الفصل 7.

(37) أنظر نصاً من المختارات النثرية لماكيافيل يتحدث فيه عن حادثة Sinigaglia وهي حادثة قتل بورجيا لبعض المناوئين لسلطته، القتل الجماعي لأعدائه، ثم نسب القتل لواحد من المقربين إليه وقتله أيضاً، هنا تتوحد القوة بالموت والموت بالقوة. Le Pouvoir. Page 44 - 45.

لا نقصد من وراء ما سبق الدفاع عن درس ماكيافيل، إن هذا أمر غير وارد بالنسبة لأي مقتنع بتطور الفكر ونسبيته، وصيرورة التاريخ، ولكن لا مفر من القول بأن التخلص من ماكيافيل لن يتم إلاّ بالتحرر من مجتمع السياسة، إن الماكيافيلية ما تفتأ تطفو فوق سطح كل ممارسة سياسية، وكل تنظير سياسي ليس بتَمامِهَا، ولكن بما هو مُلْهِم وقوي في نصوصها، بمبدأ الصراع ومفهوم القوة، ذلك أننا لا نستطيع أن نَتَصوّر مجتمعاً بدون صراعٍ أو سياسة بدون قوة، وبالإضافة إلى ذلك نلاحظ أن هاجس المعقولية الذي يَسْكُنُ النص الماكيافيلي يساهم في نَضَارته وتماسكه ويصبغه بروحٍ نهضوية متميزة.

ولا شك أن الملاحظات النقدية الثاقبة التي صاغها حازم صاغية في مقالته حول ماكيافيلي[38] تدل فعلاً على حاجة العقلِ السياسي العربي إلى الماكيافيلية، إلاّ أن هذه الحاجة لا يمكن أن تكون في مستوى تَحْقيب يتطلب إستيعاب هذا ثم ذاك من أساليب الخطاب السياسي الغربي، بقدر ما يكون في التمثل التاريخي والنقدي لهذا الفكر إنطلاقاً م· مقتضيات واحدية التاريخ البشري... وإذا كان غرامشي قد إعتبر أن الأم ب «حي»[39] فإننا نقول في نهاية هذه الدراسة إن درس ماكيافيل ما يزال حياً، وذلك بالمعنى الذي تُعد فيه حياته مُناسبة للتفكير في سُبل فاعلية قوى التاريخ المتصارعة، يقول غرامشي: «إن حدود ومحدودية فكر ماكيافيل تَتَأسس إنطلاقاً من كونه مجرد «شخص مفرد» إنه كاتب وليس رئيس دولة أو قائد جيش (...) ومع ذلك فليس بإمكاننا القول إن ماكيافيل «نَبِيّ بدون سلاح»، إذ من شأن هذا القول التقليل من قيمة المفكر. إن ماكيافيل لم يقل أبداً إنه يفكر في تغيير الواقع، أو إنه يَسْتَعد لتغييره، وإنما بيَّنَ بصورة عَيْنية الطُرق التي يلزم القوى التاريخية أن تَتَّبعها لتُصبح فعَّالة...»[40].

كمال عبد اللطيف

(38) أنظر مقالة حازم صاغية، نيكولوماكيافيلي: مدخل أولي وبخاصة خاتمتها وبعض هوامشها التي يتحدث فيها المؤلف عن راهنية فكر ماكيافيل. مجلة الفكر العربي ـ السنة الثالثة ـ العدد22، ص 401.

(39) Gramsci dans le texte, page: 415

(40) Gramsci dans le texte page: 488- 489

الكوجيتو بين ديكارت وكنط

محمد وقيدي

1

ما الغرض من إثارة هذه القضية؟ هل هو مجرد البحث عن الفروق التي تفصل بين الكوجيتو كما صاغه ديكارت وبين هذه القضية الفلسفية ذاتها كما وجدت بعده عند كنط؟ لا ننكر أن المقارنة بين نسقين فلسفيين قد تكون لهذا الهدف. ولكننا لا نرى لمثل هذه المقارنات قيمة قصوى بالنسبة لتاريخ الفلسفة. فالمقارنة البنيوية بين الإنساق الفلسفية، سواء اعتمدت على هذه الأنساق فحسب، أو قارنت بينها معتبرة شروطها التاريخية الواقعية والمعرفية، قد تبقى داخل تلك الانساق ذاتها دون أن تستطيع تبرير نفسها موضوعياً بهدف يتعلق بتاريخ الفلسفة ككل. إن الأمر يتعلق عندنا بفيلسوفين محددين هما ديكارت الذي كان لفلسفته أثر كبير على القرن السابع عشر، وكنط الذي لا يمكن التغافل عن أثر فلسفته على القرن الثامن عشر وما يليه. وبين هذين الفيلسوفين لا يوجد اختلاف بين نسقين فلسفيين فحسب، بل توجد فوق ذلك علاقة تربط هذين النسقين الفلسفيين، من حيث أن كنط وهو الفيلسوف اللاحق منهما يعيد إثارة قضية أثارها سابقه ديكارت. من هذه الناحية إذن يصبح هدف بحثنا هذا هو التعرف على هذه الحياة الثانية التي عاشتها قضية الكوجيتو داخل الفلسفة الكنطية. ينبغي في نظرنا أن نراعي الفرق الموجود بين أية فلسفة عندما تؤخذ في ذاتها، أي في حدود نصوصها وزمنها الخاص، وبين هذه الفلسفة ذاتها عندما تؤخذ من خلال حقيقتها التي تظهر عليها في تاريخ الفلسفة على مداه. بتعبير آخر، إن كل فلسفة من الفلسفات الكبرى التي كان لها تأثير واضح في تاريخ الفلسفة، لا توجد في ذاتها فحسب، بل توجد أيضاً عبر القراءات المختلفة التي مورست عليها في هذا التاريخ. إن حقيقة فلسفة ديكارت بالنسبة لتاريخ الفلسفة لا توجد داخل نصوص

ديكارت وحدها، بل توجد، فضلاً عن ذلك، في نصوص الفلاسفة الذين عملوا على قراءة فلسفة ديكارت، سواء سارت قراءاتهم بهذه الفلسفة في نفس اتجاهها بالتفصيل والإضافة أو كانت قراءات نقدية تضع الحدود وتروم التجاوز. وحين نتأمل العلاقة بين ديكارت وكنط، فإننا نجد أنها نموذج واضح لهذا الذي انتهينا من ذكره. فكنط يعيد قراءة فلسفة ديكارت قراءة نقدية. وعند مراجعتنا لكتابه النظري الأساسي في المعرفة (نقد العقل الخالص)، فإننا نكتشف أنه يخصص صفحات كثيرة من هذا الكتاب لقراءة نقدية لقضية الكوجيتو وهي قضية أساسية في فلسفة ديكارت. إن هدفنا من هذه الدراسة، إذن، ليس مجرد المقارنة البنيوية بين النسقين الفلسفيين لديكارت وكنط من خلال البحث في قضية معينة هي الكوجيتو، بل الهدف هو الوقوف على المعنى الذي تتخذه في تاريخ الفلسفة قراءة نقدية يمارسها فيلسوف لاحق في الزمن هو كنط على سابق له هو ديكارت.

هناك عدة أسئلة بهذا الصدد.

السؤال الأول: في أي اتجاه تسير فلسفة ديكارت بفضل القراءة الكنطية لها؟ بتعبير آخر نريد أن نتساءل عن ماهية وقيمة الفلسفة الديكارتية بالنسبة لتاريخ الفلسفة بعد القراءة الكنطية لها.

السؤال الثاني: فيما يتعلق بصورة العلاقة بين ديكارت وكنط وأهميتها ضمن تاريخ الفلسفة: هل يمكن أن نتحدث ضمن تاريخ الفلسفة عن تقدم أو تجاوز تحققهما فلسفة كنط بالنسبة لفلسفة ديكارت؟ وإذا ما تم لنا أن نصوغ هذا السؤال ذاته بالنسبة للقضية الخاصة التي نحن بصدد معالجتها، أي الكوجيتو، فإننا نقول: ما المصير الذي يبدو أن هذه القضية تلقاه داخل الفلسفة الكنطية؟ فهل أدّى النقد الكنطي إلى إثبات بطلان هذه القضية وفسادها وإلى دعوة ضمنية إلى تركها، أم أن التجاوز الذي حققه ذلك النقد اتخذ صورة احتواء لتلك القضية ذاتها، وأن التقدم الذي حققه كنط بصدد الكوجيتو اقتصر على إعادة صياغة هذه القضية بالصورة التي تكون بها في نظره مقبولة ضمن التطور المعرفي لأنها عندئذ تعكسه ويمكن التعامل معه بها؟

السؤال الثالث: حيث أننا نقر منذ البداية بأن هنالك اختلافاً بين الكوجيتو عند ديكارت وبين الكوجيتو عند كنط، فإننا نود أن نتساءل: ما هي النتائج التي تلزم عن هذا الاختلاف بصدد الكوجيتو بالنسبة لاختلاف النسقين الفلسفيين لكل من ديكارت وكنط؟ بتعبير آخر: إن قضية الكوجيتو ليست في الحالتين إلاّ عنصراً داخل

بنية هي النسق الديكارتي أو النسق الكنطي. ومن حيث هي كذلك فإن الاختلاف بصددها لا بد وأن تكون له بعض النتائج التي تلزم عنه بصدد القضايا الفلسفية الأخرى التي يثيرها الفيلسوفان. فما هي هذه النتائج؟

لن يتخذ بحثنا هذا من حيث تصميمه صورة إجابات متعاقبة تعاقب الأسئلة التي طرحناها، بل إننا سنحاول أن نجيب عن تلك الأسئلة بكيفية ضمنية ونحن نعرض للكوجيتو عند ديكارت ثم عند كنط.

- 2 -

حين يتساءل ديكارت عما يمكنه أن يصل بصدده إلى يقين، فإنه يجد في نفسه كثيراً من الآراء والاعتقادات التي تلقاها منذ حداثة سنه والتي تبين له بطلانها عند فحصها. ويكفي في نظر ديكارت أن تكون لدينا أحكام ويقينات باطلة لكي يدعونا ذلك إلى الشك فيها. والشك يعني عند ديكارت أن أعتبر تلك الأفكار باطلة. غير أن الشك في الأفكار التي لدينا لا يمكن أن يتخذ صورة فحص كل واحدة منها على حدة من أجل تبين صدقها أو بطلانها، إذ يكفي أن نكتشف بطلان بعض الأفكار التي كنا نعتقد بيقينيتها لكي يكون لنا ذلك مبرراً للبحث في الأساس الذي يقوم عليه يقين الأفكار عندنا ولوضعنا جميعاً موضع شك، ولو كان ذلك مرة واحدة في حياتنا. وحين وجد ديكارت في نفسه بعض الأفكار التي تبين له بطلانها بعد اعتقاده في صدقها، فإنه أصدر حينئذ الحكم بأنه (لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من الأسس، إذا كنت أريد أن أقوم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً)[1] والسبب في ذلك أن المراد من الشك هو تحصيل يقين يقوم على أسس جديدة، وأن متابعة كل فكرة من أفكاري السابقة على حدة ستجعل الشك أمراً لا ينتهي ولا يحقق المراد منه. لذلك يؤكد ديكارت بصدد أفكارنا جميعها الباطلة منها وتلك التي يمكن أن نفترض فيها الصدق: (ليس يلزم لذلك أن أبين أنها كلها زائفة، فهذا أمر قد لا أنتهي منه أبداً)[2].

لأجل الاجابة عن هذا السؤال يكون علينا أن نجيل النظر من جديد في جميع الصفات التي كنا نظن أنها تخصنا، وأن نبحث من بينها عن الصفة التي يمكننا الآن في

---

(1) ديكغرت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان امين، ط (1965)، ص 57.

(2) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

مرحلة هذا اليقين الأول أن نقول أنها وحدها تخصنا، وتميز الأنا الذي أضحينا على يقين من وجوده.

فأولاً، إننا عند التفكير في الأنا نظن أن صفته الأساسية هي كونه إنساناً، أي، في نظر ديكارت، حيواناً ناطقاً. ولكن هذه الصفة حين نتأملها لا تفيدنا في بلوغ مرمانا من حيث أن ما أردناه بالتساؤل عن طبيعة الأنا هو معرفة صفته المميزة. فلا فائدة، في نظر ديكارت، من المضي في تحليل تلك الصفة لأن تحليلها سيؤدّي فوراً إلى ضرورة البحث في معنى صفة الحيوان ومعنى صفة الناطق، وهو الأمر الذي يؤدي ببحثنا إلى أن ينزلق نحو البحث في مسائل أخرى غير المسألة الأساسية التي هي مطلبه الرئيسي.

ومن جهة أخرى، فقد كنا عند التفكير في الأنا نظن أنه جسم، بما للجسم من صفات الامتداد والحركة. فإذا صحّ أن الأنا جسم، صحّ في حقه مع ذلك أن تكون له القدرة على المشي والتغذي والإحساس. ولكننا عند تأمل هذه الصفات جميعاً لا نجد من بينها ما يلبي طلبنا فيجعلنا نقف على الصفة المميزة للأنا الذي لا نملك في المرحلة الحالية من بحثنا غير يقين بوجوده، دون أن نستطيع تحديد طبيعته. ويعبر ديكارت عن ذلك في التساؤل التالي: (هل أستطيع أن أؤكد أني أملك صفة من جميع الصفات التي قلت من قبل بأنها تخص طبيعة الجسم؟ أفكر في الأمر ملياً، وأجيل هذه الصفات وأديرها في ذهني، فلا أجد منها شيئاً يصح أن أقول أنه من خواص نفسي)[1].

وهكذا نرى أننا لم نستطع أن نثبت طبيعة الأنا بإرجاعها إلى كوننا إنساناً، لأن هذا الإثبات يجرنا إلى صعوبات، كما لم نستطع أن نثبت تلك الطبيعة بإرجاعها إلى كونها جسماً، لأننا لا نستطيع في حدود هذا اليقين الأول الذي خرجنا به من شكنا أن نثبت هذه الخواص الجسمية هي الخواص المميزة لذواتنا. كل ما نحن على يقين منه أن الأنا موجود، وأنه موجود طالما كان يفكر. ولكن أليس التفكير صفة من صفات الأنا؟ فما القول فيها؟ هذه هي الصفة التي يرى ديكارت أننا نجد فيها ما كنا نبحث عنه، وأنها الجواب عن السؤال الذي طرحناه حول طبيعة الأنا. فالتفكير هو الصفة المميزة للأنا، الذي إذ نشك نجد أن الشك يقودنا إليه كيقين أول. يقول ديكارت بهذا الصدد: (وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني وأنه وحده لا

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 76-77.

ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متي؟ أنا موجود ما دمت أفكر، فقد حصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً»[4].

هكذا إذن نرى ما معنى هذا الاثبات الذي يعرف عند ديكارت بالكوجيتو: أنا أفكر، إذن أنا موجود. فالمهم فيه هو هذا الربط بين وجود الأنا وبين التفكير من حيث هو الصفة المميزة للأنا. غير أننا لفهم المعنى العميق لهذا الإثبات ينبغي أن نفهم المعنى المقصود عند ديكارت بالأنا. فليس المقصود أنا هو عبارة عن ذات مجردة تعبر عن مجموع الذوات، ولكن المقصود فضلاً عن ذلك وبالأولى هو الأنا الشخصي. ويبدو لنا هذا المعنى لا من كون كتاب التأملات قد كتب من لدن ديكارت في صيغة تأملات لذات شخصية فحسب، وإنما أيضاً مما كتبه ديكارت في كتبه المنهجية حيث يؤكد أن أهمية المنهج في البحث عن الحقيقة أنه يقودنا إلى أن يصبح بحثنا عن الحقيقة بحثاً شخصياً.

ولهذا الإثبات لوجود الأنا قيمة مزدوجة في نظرنا. فهو من جهة إثبات ليقين أول يسمح لنا بالخروج من الشك إلى اليقين، وهو من جهة ثانية إثبات لشرط أول للمعرفة، إذ أن إثبات الأنا كجوهر مفكر هو ما يسمح لنا بالخروج من هذا اليقين إلى يقينات أخرى. إن إثبات الأنا شرط لقيام المعرفة، لأننا ما لم نكن متيقنين من وجود ذواتنا فإننا لا نستطيع أن نكون متيقنين من شيء. أما إثبات وجود الأنا من حيث هو جوهر مفكر بالذات، فهو ليس أساساً لوجود أشياء أخرى غير الأنا، ولكنه على الأقل أساس ليقيننا من وجود هذه الأشياء. فحين أتأمل مضمون صفة التفكير أجد إنها تتضمن أفكاراً فطرية كفكرة الله، فيكون وجود هذه الفكرة عن كائن كامل دليلاً على وجود هذا الكائن ذاته لأنه وحده من يمكن أن يكون مصدر هذه الفكرة فينا. ووجود الله ضمانة لوجود العالم الخارجي ولصرامة اليقين الرياضي.

تبعاً للمنهج الديكارتي العام الذي يقرر أنه لا ينبغي أن نعتقد في صدق قضية ما، ما لم يثبت لدينا أنها كذلك، أي ما لم يثبت لدينا كحقيقة واضحة ومتميزة، فإن ديكارت يقترح من أجل إتخاذ أسلم الطرق لبلوغ الحقيقة أن نشك ولو مرة واحدة في حياتنا في كل ما لدينا من أفكار حتى نتمكن من إعادة بنائها جميعاً على أسس جديدة. وتبعاً لقاعدة أخرى في منهج ديكارت هي التي يقرر فيها بأن بحثنا عن

(4) نفس المرجع السابق، ص 77.

الحقيقة ينبغي أن يتدرج في الحقائق من أكثرها بساطة إلى أكثرها تعقداً، فإن ديكارت يبحث في مجال الميتافيزيقا ذاته عن الحقيقة الأكثر بساطة فيجدها في إثبات الأنا من حيث هو جوهر مفكر. وفي الواقع، فإن الكوجيتو الديكارتي بوصفه اليقين الأول ليس إلا نتيجة لمحاولة ديكارت تطبيق المنهج العام الذي إستمده من العلم في مجال الميتافيزيقا. وهذه القضية في الواقع لن يختص بها ديكارت لأن النجاحات المستمرة للعلم قد قادت إليها، حيث نجدها بعد ديكارت عند كنط ذاته، وإن كانت صيغة العلاقة بين الميتافيزيقا والمنهج العلمي تختلف بين ديكارت وكنط.

- 3 -

تحتل مسألة الكوجيتو الديكارتي أهمية لدى كنط. ويظهر لنا ذلك من الحيز الكبير الذي تشغله مناقشة هذه المسألة من كتاب كنط الأساسي في نظرية المعرفة: (نقد العقل الخالص). ومعنى هذا أن الحضور الديكارتي داخل الفلسفة الكنطية قوي وأنه لا يقل عن تأثير هيوم الذي إعترف به كنط في عبارة صريحة: (أعترف بصراحة أن تنبيه ديفيد هيوم أيقظني أولاً من سباتي الدوغماطيقي من عدة سنوات مضت، ووجه بحوثي في اللسفة النظرية وجهة جديدة تماماً)[5]. فإذا كان هيوم يحتل مكانة هامة ضمن الفلسفة الكنطية لأنه كان المستحث ليقظتها الفلسفية، فإن هنالك أهمية لا تقل عن هذه تحتلها الفلسفات التي واجهها كنط بهذه اليقظة الفلسفية ومن أهمها فلسفة ديكارت. ويبدو من خلال ما خصصه كنط لمناقشة الكوجيتو الديكارتي أنه كان من بين المسائح الفلسفية التي واجهها كنط باليقظة الفلسفية المطلوبة، كما كان من المسائل التي برز فيها التوجه الجديد للبحوث الفلسفية لدى كنط، بالصورة التي تؤدي إلى دفع أثرها الفلسفي ونقدها ببيان الحدود التي تكون فيها تلك القضية مقبولة.

وحتى نفهم العلاقة بين ديكارت وكنط من أوجه الإتفاق فيها والأختلاف في الوقت ذاته، فإن علينا أن نجد الصيغة العامة للمشكلة التي يلتقي فيها الفيلسوفان، وقد يكون ذلك مع بعد الفلسفات الأخرى التي يجمعها وإياهما ما يدعى عادة في تاريخ الفلسفة، بالفلسفة الحديثة.

---

(5) كنط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة: نازلي إسماعيل حسن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (1968)، ص 48.

نعتقد أن ما يتفق الفيلسوفان في طرحه هو مسألة الأنا ومكانته في تحصيل معرفة حقيقية. إن ديكارت، كما قلنا ذلك سابقاً، يبرز الأنا بوصفه شرطاً للمعرفة ودليلاً على وجود ذاتس من حيث هو يفكر، ودليلاً على وجود الله من حيث هو فكرة فطرية لدينا لا مصدر خارجي لها في الحس أو الخيال، ودليلاً على وجود العالم الخارجي وعلى يقين العلم الريادي لأن الله هو ضمانة ذلك الوجود وهذا اليقين. أما كنط فإنه لا يوافق ديكارت على هذا الإمتداد لوظيفة الأنا. يقول ديكارت: أنا أفكر إذن فأنا موجود، فيكون إثبات الأنا كذات مفكره شرطاً للمعرفة ودليلاً على وجود في الوقت ذاته. ولا يوافق كنط إلاّ بصورة جزئية على الشرط الأول من هذا الإثبات، ولكنه يرفض الشطر الثاني منه وهو المتعلق بالأنا من حيث هو دليل على وجود. إن الأنا عند كنط شرط للغعرفة، وكما رأينا مع ديكارت فبدون الأنا لا يمكن أن تكون هنالك معرفة بشيء. إن الأنا يفكر ولكنه عند تفكيره لا يضمن فوراً يقيناً بأي شيء، لأن التفكير لا يعني سوى التأطير القبلي لموضوعات المعرفة بما للفهم من مقولات قبلية سابقة لديه على تلقي المعطيات المحسوسة. الأنا عند كنط مؤسس المعرفة بمقولاته القبلية، ولكنه ليس بأي حال مب الأحوال ضامناً ليقينها الفوري.

ولكننا لفهم هذا الإختلاف بين ديكارت وكنط في حاجة إلى عرضه ولو بإيجاز ضمن الموقف الفلسفي الشامل لكل من الفيلسوفين، نظراً لإرتباط ما يختلفان بصدده بالنسق الفلسفي لكل منهما في شموليته.

لننظر أولاً في مسألة الشك الذي يعتبر نقطة إنطلاق ديكارت لبلوغ هذا اليقين الأول الذي يعبر عنه الكوجيتو. إن فلسفة كنط ترفض هذه البداية بالشك، لأنها لم تعد في نظرها أسلم خطة لبلوغ معرفة يقينية. وذلك لأن كنط يعترف منذ البداية بقيام علمين نظريين أساسيين تتوفر فيهما المعرفة اليقينية هما العلم الرياضي وعلم الطبيعة. ولئن كان كنط يعي مع هذا الإعتراف تعثر ميدان معرفي ثالث هو الميتافيزيقا في إتخاذ الطريق المضمون للعلم، بل وفشله في إتخاذ هذا الطريق، فإن ذلك لا يؤدي عبده إلى القول بأن الشك في إمكان المعرفة النظرية عموماً وفي وجود موضوعات هذه المعرفة يمكن أن يكون طريقاً إلى تحصيل المعرفة اليقينية بصفة عامة، وفي هذا الميدان الذي تعثر في الوصول إليها بصفة خاصة. إن ما تتجه فلسفة كنط إلى البحث فيه هو أسس النجاح في العلوم التي صارت في الطريق المضمون للعلم، وعوامل التعثر والفشل في الميتافيزيقا. وإذا أردنا أن نعبر عن هذا الإنتقال من فلسفة ديكارت إلى فلسفة كنط بلغة كل من هما، فإننا نقول بأن كنط يستعيض عن الشك

الديكارتي بما يدعوه نقداً، وهو عبارة عن فحص لقدرتنا العارفة لتبين الحدود التي يكون إستخدمنا فيها مشروعاً لهذه القدرة، والحدود التي يصبح فيها ذلك الإستخدام غير مشروع ولا يؤدي سوى إلى التناقض. النقد عند كنط هو، إذن، ما يقابل الشك عند ديكارت مع فارق هو أن النقد لا يحدد ذاته كطريق إلى يقين مضمون، بقدر ما يكون خطوة تسعى إلى معرفة ذلك الطريق.

إن كنط ينتقد إذن الفلسفة الديكارتية في نقطة إنطلاقها، وبالتالي في السمة العامة لمشروعها. لقد لاحظت فلسفة ديكارت فشل الميتافيزيقا المدرسية وأرادت أن تتجاوز هذا الفشل، ولكن الطريق الذي إتخذته لم يسعفها، في نظر كنط في بلوغ هدفها. إن الفلسفة الديكارتية تظل، في نظر كنط، في مجال الميتافيزيقا المدرسية بالرغم من إرادتها في تجاوز هذا المجال، وعلة هذا التناقض من منظور الفلسفة الكنطية، هي أن فلسفة ديكارت لم تتنبه إلى أن طريق تجاوز الميتافيزيقا المدرسية يكمن في ضرورة إنتقاد وسيلتنا في المعرفة، أي العقل، وتبين قدرتها على المعرفة وحدود هذه القدرة. إن خطأ الميتافيزيقا الديكارتية يكمن في أنها، شأنها في ذلك شأن المذاهب الميتافيزيقية الأخرى، قد كانت تأليفاً في العلم ذاته ولم تدرك أن المطلب الضروري لتجاوز نقائص الميتافيزيقا المدرسية كان هو الإنتباه إلى مسألة المنهج. فقبل أن نقوم بتأسيس الميتافيزيقا جديدة يكون علينا، في نظر كنط، أن نعرف ما هو المنهج الذي يكون على العقل أن ينفذ به إلى المشكلات الميتافيزيقية. ولذلك فإن كنط يعرف بنفسه كتابه (نقد العقل الخالص)، فيقول عنه: (أنه كتاب في المنهج وليس نسقاً في العلم ذاته)[6].

وهكذا نرى، إذن، أن الإختلاف حول مسألة الكوجيتو إختلاف يفهم ضمن تعارض منطلق كل من الفلسفتين اللتين نحن بصدد المقارنة بينهما في فهم مسألة المعرفة.

ومن جهة أخرى وحتى نجيب عن واحد من الأسئلة التي أنهينا بها الفقرة الأولى من بحثنا هذا، فإننا نقول بأننا نعتقد بوجود تقدم في الطرح والجواب الفلسفيين عند إنتقالنا من ديكارت إلى كنط. ومظهر هذا التقدم في نظرنا هو الإنتقال من الشك إلى النقد بوصفه الطريق الأسلم لمعرفة المنهج الذي ينبغي على الفكر البشري إتباعه لبلوغ اليقين. إن الإنتقال إلى فلسفة تعتبر المعرفة العلمية أمراً قائماً

Kant: Critique de la Raison Pure, Traduction Francaise, Editions PUF, 6eme edition 1968, P. 21. (6)

وتكتفي فقط بالتساؤل عن أسس مشروعيتها، يعتبر تقدماً بالقياس إلى فلسفة تعتبر أن نقطة الإنطلاق يمكن أن تكون هي الشك، حتى وإن كان هذا الشك مؤقتاً ومنهجياً.

إن الفرق بين ديكارت وكنط هو أن ديكارت ينطلق من الشك إلى يقين بوجود الأنا، في حين أن كنط الذي يعتبر المعرفة العلمية أمراً قائماً فإنه إذ ينطلق من تحليل مشروعية هذه المعرفة يصل إلى إثبات الأنا بوصفه مؤسساً للمعرفة. أما مسألة وجود الأنا في ذاته كجوهر، فهذه مسألة أخرى لا يمكن في نظر كنط أن تكون موضع يقين نظري.

إن ما نجده عند كنط من حديث عن الأنا يقابل ما نجده عند ديكارت عندما يتحدث عن الكوجيتو، ولكنه لا يطابقه لا من حيث حقيقته ولا من حيث وظيفته. ونجد حديث كنط بهذا الصدد في الصفحات التي يتحدث فيها عن الكوجيتو بنفس التعبير الديكارتي، أي حين يتحدث عن «الأنا أفكر»، كما نجد الحديث الكنطي عن الكوجيتو عندما يتحدث عما يسميه وحدة الشعور أو وحدة الأنا. ولذلك، ولأجل فهم الفرق بين موقف ديكارت وموقف كنط من الكوجيتو، سيكون علينا أن نعرف ما الذي يقصده كنط بما يدعوه وحدة الشعور أو وحدة الأنا، وأن نعرف ما هي وظيفة وحدة الشعور ضمن المعرفة في فلسفة كنط.

إن كل معرفة، فيما يرى كنط، تبدأ بإتصالنا المباشر بالموضوع، أي بتأثرنا الحسي بهذا الموضوع. وهذه التأثرات الحسية هي ما نسميه تمثلات. إلا أن هذه التمثلات لا تكون معرفة إلاّ إذا قام بينها ربط يوحدها في معطى واحد، في موضوع ما. ولكن عمل الربط هذا لا يوجد في التمثلات ذاتها بما أنها ليست إلا متبايناً. إن الربط أو التركيب هو من عمل قدرتنا على التفكير في تلك التمثلات، أي الفهم. وما يمكن الفهم من ذلك ما هو حائز له بصفة قبلية من مقولات. ولكن الوحدة التي يستطيع الفهم بفضل ما لديه من مقولات قبلية أن يمدنا بها، ليست إلاّ وحدة التمثلات في موضوع ما. وهناك في نظر كنط وحدة أخرى أسمى من هذه، وهي التي ترجع بها كل التمثلات إلى الذات العارفة فتعرف أن هذه التمثلات جميعاً ترجع إليها. وهذا المستوى من الوحدة هو من عمل ما يدعوه كنط بالأنا أفكر أو بوحدة الشعور أو بوحدة الأنا. ونقرأ لكنط بهذا الصدد ما يلي: (إن الأنا أفكر ينبغي أن تكون قادرة على مصاحبة جميع تمثلاتي، إذ بدون ذلك يمكن أن يمثل في شيء لا يمكن

أن يكون مادة للتفكير، مما يؤدي ألى القول إما بإستحالة التمثل أو أنه، على الأقل، ليس شيئاً بالنسبة إلي)[7].

إن الأنا أفكر، تبعاً لكنط، هو ما يسمح بإمكان تمثلات بالنسبة للذات العارفة وما يسمح لوحدة هذه التمثلات، أي بأن تكون جميعها تمثلات بالنسبة للذات الأنا. أما الفردية المعاكسة لهذه، فإنها ستجعل التمثل أمراً مستحيلاً، لأننا حينئذ لا يمكن أن نرجعه إلى الأنا. هناك تمثلات لا حصر لها تنتج عن تأثير موضوعات خارجية فينا، ولكن هذه التمثلات إن لم تكن مصحوبة بالأنا أفكر، لن تكون تمثلاتنا. إن الأنا أفكر، أي الكوجيتو، هو مستوى من الوحدة أسمى من الوحدة التي يحققها الفهم بفضل مقولاته القبلية. ذلك لأن الفهم لا يعلم إلا على ربط متباين التمثلات في موضوع ما، ولكن ينبغي أن تكون هنالك ذات واحدة هي التي تتقبل تلك التمثلات جميعها وهي التي تتقبل الموضوع الذي يجمعها. الأنا أفكر هي الذات العارفة في وحدتها والتي ترجع إليها كل التمثلات الآتية من تأثير الموضوعات الخارجية فينا، وهي ذاتها الوحدة الأسمى التي تسمح بإمكان الفهم ذاته كوظيفة للربط بين متباين المعطيات الحسية. يقول كنط بهذا الصدد: (إن الفهم بصفة عامة هو القدرة على المعارف. هذه المعارف التي تقوم في علاقة محددة للتمثلات المعطاة في موضوع ما. ولكن الموضوع هو تصور لما يجتمع في متباين الحدث المعطى ولكن الإجتماع للتمثلات يقتضي وحدة للشعور في تركيبه. وبالتالي، فإن وحدة الشعور هي وحدها ما يؤسس علاقة التمثلات في موضوع ما، ويؤسس تبعاً لذلك قيمتها الموضوعية. فهذه الوحدة هي ما يجعل من التمثلات معارف وعليها بالتالي تقوم إمكانية الفهم نفس)[8].

وزيادة في التدقيق في مفهوم الأنا أفكر، فإن كنط يشير بصدده إشكالاً في حاجة إلى توضيح. ذلك أن علينا أن نتبين في نظر كنط، أن الأنا أفكر حين تصبح التمثلات قد لا تكون إلاّ شعوراً تجريبياً هو في حد ذاته مبدد ولا علاقة له مع وحدة الذات.

وفي هذه الحالة، فإن الأنا أفكر لن يكون سوى القدكةغحاحيكير في كل تمثيل على حدة، أي لن يكون إلاّ شعوراً تجريبياً بالأنا يصاحب كل تمثل دون القدرة على إضافة بعضها إلى البعض الآخر وإرجاعها جميعاً إلى نفس الذات العارفة. يوضح كنط أن ليس هذا هو ما يقصده بالأنا أفكر. ذلك لأنني لا أتعرف على وحدة الشعور إلاّ من

(٧) نفس المرجع السابق، ص ١١ (ط 2).

(٨) نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

خلال ما أقوم به من فعل إضافة التمثلات بعضها إلى البعض الآخر. بعبارة أخرى: (أنني لا أسمي التمثلات جميعها تمثلاتي إلاّ لأني أستطيع إدراكها في شعور واحد، إذ بدون ذلك سيكون لي أنا فيه من التباين والتلون بقدر ما أشعر به من تمثلات)[٩].

بدون الأنا أفكر فالتمثلات لا تعني شيئاً، ولكن بدون الشعور بوحدة الأنا فالتمثلات لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. وأن ما ينقل التمثلات إلى وحدة الأنا هي التصورات القبلية الخالصة للفهم التي يدعوها كنط المقولات. إنني أفكر في التمثلات بفضل المقولات التي تضفي عليها نوعاً من الوحدة، ولكني ينبغي أن أشعر بأنني أنا الذي أفكر في التمثلات ذات واحدة.

لقد إستطعنا حتى الآن أن نحدد ما الذي يعنيه كنط عندما يستخدم تعبير ديكارت: أنا أفكر. أنه يقصد هذه الوحدة للشعور التي تصحب ضرورة جميع التمثلات وتجعل منها تمثلاتي كذات عارفة. ونستطيع بفضل هذا التحديد أن نعود إلى المقارنة بين مفهومي ديكارت وكنط للكوجيتو.

إن الأنا أفكر، بالنسبة للفيلسوفين معاً، شرط لقيام معرفة. فهما يؤكدان معاً أنه بدون الأنا أفكر لا يمكن أن نكون قادرين على معرفة أي شيء. أما الأختلاف بين الفيلسوفين فهو يكمن في أن الكوجيتو لدى ديكارت يقين أول بوجود الأنا من حيث هو ذات تفكر، في حين أن الكوجيتو لدى كنط ليس إلاّ هذه الوحدة التي تكون شرطاً لا غنى عنه لكي تكون التمثلات ممكنة بالنسبة لنا كذات عارفة بوصفها جميعاً متعلقة بهذه الذات الواحدة. إن الكوجيتو عند كنط ليس يقيناً، ولا شرطاً للانتقال إلى يقينات أخرى. بعبارة أخرى، إن كنط يقبل ضمن فلسفته الكوجيتو الديكارتي ولكن ضمن حدود معينة. إن ديكارت يقول: أنا أفكر إذن أنا موجود، وموجود ككائن يفكر وطالما كان يفكر. أما كنط فهو إذ يؤكد مع ديكارت تعبيره أنا أفكر، يقف عند هذا الحد دون أن يتجاوزه إلى إثبات الأنا أو طبيعة هذا الأنا، فهذه في نظر كنط قضية أخرى نصل إلى إثباتها بإتخاذ طريق آخر. أما الأستناد إلى إثبات الأنا للإنتقال بعد ذلك إلى إثباتات أخرى، فهذه قضية يختلف فيها موقف كنط عن موقف ديكارت تمام الأختلاف.

لقد كان من بين الأسئلة التي قلنا إن مثل هذا البحث يُلزم بالأجابة عنها، السؤال عن العلاقة بين الإختلاف القائم بصدد قضية الكوجيتو بين ديكارت وكنط،

---

(٩) نفس المرجع السابق، ص 113.

وبين بعض القضايا الفلسفية الأخرى. وسنحاول أن نركز في بحثنا على قضيتين: الأولى هي إثبات ديكارت لطبيعة الأنا من حيث أن الصفة التي تخصه هي التفكير، والثانية هي التي يعتمد فيها ديكارت على إثبات الأنا من حيث هو يفكر إلى إثبات وجود الله بوصفه كائناً كاملاً.

- 4 -

لنتساءل: ما هي طبيعة الأنا في نظر كنط ضمن القضية: أنا أفكر؟ وما الذي يميز هذه الطبيعة عما رأيناه عند ديكارت؟

نجد أنفسنا هنا مع كنط أمام قضيتين: فهو يرى أننا لا نستطيع أن نثبت وجود الأنا بواسطة إثباتنا للتفكير وحده، كما يرى من جهة أخرى أننا لا نستطيع أن نثبت الأنا من حيث هو ذات لها صفة تميزها هي التفكير. والقضيتان مترابطتان، وكنط يخالف ديكارت في كلتيهما.

أما كوني لا أستطيع أن أثبت الأنا بواسطة التفكير وحده، فذلك لأن معرفة الأنا لا بد لها كأية معرفة من أن تتولد في الفكر عن مصدرين أساسيين هما الحساسية والفهم. بالحساسية يتم الأتصال المباشر بالموضوع من حيث أن الحساسية هي قابليتنا لتلقي الإنطباعات عن الموضوعات الخارجية، وبالفهم يصبح هذا المتباين الذي نتلقاه عن الإنطباعات موضوعاً واحداً، وهذا الآن الفهم هو القدرة على التفكير في مادة المعرفة وإضفاء صورة عليها بفضل ما لدى الفهم من مقولات قبلية. ونفس هذا الأمر ينطبق على الأنا، لأن إثباته ومعرفة طبيعته يقتضيان أن نتلقى متبايناً عنه كموضوع عن طريق الحساسية، في حين يقوم التفكير بربط متباين الحساسية وإضفاء الوحدة عليه كموضوع. يقول كنط بهذا الصدد: (فكما إني لمعرفة موضوع متميز عني أكون، زيادة على فكرة الموضوع بصفة عامة، في حاجة إلى حدس أحدد بواسطته هذا التصور العام، فإني لأجل معرفة نفسي كذلك أكون، زيادة على الشعور أو في إستقلال عن فكرتي عن نفسي، في حاجة إلى حدس المتباين في، وهو ما يسمح لي بتحديد هذه الفكرة[10].

إن الفارق الوحيد بين كيفية معرفتي بالموضوعات الخارجية وكيفية معرفتي بذاتي، أن حدس الموضوعات المتميزة عني يصبح ممكناً بفضل حساسية خارجية فهو حدث خارجي، في حين أن حدسي لذاتي باطني لأن ما يسمح بإمكانه حساسية

(10) نفس المرجع السابق، ص 136.

باطنية. غير أن الحدس الباطني متصف بنفس صفة الحدس الممكن لنا بصفة عامة، أي من حيث كونه بالضرورة حدساً حسياً على الدوام. هناك إذن وحدة في صورة المعرفة. فمصدراها ثابتان وهما التصور والحدس، سواء كان الأمر متعلقا بمعرفتي لموضوعات متميزة عني، أو كان متعلقاً بمعرفتي لنفسي وإثباتي لأناي.

إنني لا أستطيع أن أثبت وجود الأنا بواسطة التفكير، لأن هذا لا يتلاءم مع الكيفية التي تكون المعرفة بفضلها ممكنة بالنسبة لنا. من جهة أخرى فإن كنط يخالف ديكارت من حيث أنه يرى على العكس منه بأن إثبات صفة للأنا بوصفها تخصه أو تمثل جوهره هي صفة التفكير أمر غير ممكن بالنسبة لنا. لقد أثبت ديكارت في مرحلة يقينه الأول التي تلت مرحلة الشك وجود أنا متميز عن الصفات الجسمية وعن كل جسم خارجي بصفة عامة. وكنط يرفض هذه النتيجة لأن من شأن قبولها أن يؤدي به إلى الوقوع في التناقض، إذا إعتبرنا طبيعة الأنا الذي يثبته. فالأنا أفكر عند كنط ليس مستقلاً عن الأجسام الأخرى، وذلك من حيث أنه ما يعمل على ربط التمثلات أي الإنطباعات الحسية التي مصدرها الموضوعات الخارجية أو مصدرها الجسمي بواسطة الحدس الباطني. (ان القول بأني أميز بين وجودي الخاص ككائن مفكر وبين الأشياء الأخرى الخارجية عني التي تكون جسمي جزءاً منها، ليس إلا قضية تحليلية. ذلك أن الأشياء الأخرى هي التي أدركها على أنها متميزة عني. ولكن، هل الشعور بنفسي يكون وبصفة مطلقة ممكناً بدون الأشياء الخارجية عني والتي بواسطتها تعطاني التمثلات، وهل أستطيع بالتالي أن أوجد ككائن مفكر فقط (دون أن أكون إنساناً)؟ هذا ما لا أعرفه من ذلك بتاتاً)[11].

ضمن الكوجيتو يثبت ديكارت وجود الأنا من حيث أنه وجود صفته الأساسية التفكير متميز عن جسمه وعن كل الأجسام الخارجية. ويرفض كنط هذه القضية بدليل وصفه لها بكونها قضية تحليلية، أي قضية تأملية. وهذا يعني أنها قضية بدون قيمة موضوعية. ولكن لماذا هذا الرفض من جانب كنط؟ لأن كنط يختلف مع ديكارت في تحديد الحدود التي يمكن أن نعرف فيها ذواتنا، وفي قدرتنا على معرفة هذه الذوات من حيث هي شيء في ذاته.

يرى كنط أن المعرفة بالأنا ممكنة، ولكنها تكون في حدود معرفته من خلال وظيفته التي هي التركيب والربط بين المعطى المتباين الذي يعطاني من طريق

---

(11) نفس المرجع السابق، ص 286، 287، وهو يؤكد على نفس هذا المعنى بصفة خاصة.

الإنطباعات بالموضوعات المحسوسة. والربط يكون بين تمثلات آتية من أجسام خارجية أو من جسمي الخاص. إني لا أستطيع أن أثبت الأنا في نظر كنط إلا من حيث هو أنا يمارس معرفة تتعلق بموضوعات هي الأجسام الخارجية أو هي جسمه هو ذاته. فإثباتنا لا يكون بوصفه متميزاً، بل بوصفه أنا مرتبط بالموضوعات وبمعرفة الموضوعات.

ومن جهة أخرى فإن ديكارت يؤكد أن الأنا موجود من حيث هو كائن يفكر، وأن صفة التفكير هذه هي الصفة المميزة له كوجود. ومعنى هذا بتعبير كنط أن ديكارت يؤكد إمكان معرفة الأنا كشيء في ذاته. وهذا أمر مرفوض داخل النسق الكنطي، لأنه لا يمكن لنا تبعاً للكيفية التي تتم لنا بها المعرفة أن نبلغ معرفة بأي شيء في ذاته، حتى ولو كان الأمر يتعلق بذواتنا. فحيث أننا لا نعرف جميع الأشياء إلاّ من حيث أنها ظواهر لا كأشياء في ذاتها، فإننا لا نعرف الأنا بدوره إلاّ من حيث هو ظاهرة لا كشيء في ذاته، أي إننا لا نصل إلى معرفة الأنا في حقيقته المطلقة. نقرأ لكنط بهذا الصدد ما يلي: (إن التساؤل: كيف يكون الأنا، أي الأنا أفكر متميزاً عن الأنا الذي يحدس ذاته (وذلك لأني أستطيع أن أتمثل ولو على الأقل كشيء ممكن نمطاً آخر من الحدس) ويكون مع هذا الأخير، مع ذلك، ذاتاً واحدة. كيف أستطيع بالتالي أن أقول: أنا كعقل وكذات مفكرة أعرف نفسي كموضوع متعقل Pense من حيث أنني معطى لنفسي في حدس، أي كما أعرف الظواهر الأخرى فقط، بمعنى لا كما أني بالنسبة للفهم ولكن كما أظهر لنفسي؟ أن هذا السؤال لا يكوّن أي قدر من الصعوبة أكثر أو أقل من التساؤل عن الكيفية التي أستطيع أن أكون بها موضوعاً، بل وموضوعاً لحدس ولإدراك باطني (...) إن علينا أن ننظم في الزمان تعيينات الحس الباطني من حيث هي ظواهر، وذلك بنفس الكيفية تماماً التي ننظم بها التعيينات المتعلقة بالحدس الخارجي، وبالتالي أن نقبل بالنسبة لهذه الأخيرة كونها لا تسمح لنا بمعرفة الموضوعات إلاّ من حيث نحن متأثرون بها من الخارج، فعلينا أن نعترف، إذن، إن الإحساسات الباطنية لا تقدم لنا عن أنفسنا إلاّ حدساً يوافق الكيفية التي نحن متأثرون بها باطنياً بواسطة ذواتنا، أي إننا فيما يتعلق بالحدس الباطني لا نستطيع معرفة ذاتنا الخاصة إلاّ كظاهرة، لا كما هي في ذاتها)[12].

إن مبدأ المعرفة واحد بالنسبة لكنط، سواء كانت متعلقة بالموضوعات الخارجية

---

(12) نفس المرجع السابق، ص 133-135.

أو كانت متعلقة بالذات العارفة نفسها. وهذا المبدأ هو أن الكيفية التي تتم لنا بها المعرفة والتي تتوقف بالضرورة على مصدرين هما الحساسية التي يعطانا بفضلها الموضوع والفهم الذي نفكر بفضله في هذا الموضوع، لا تسمح لنا بأن نعرف الموضوعات إلاّ كما تظهر لنا، أي كظواهر، لا كما هي في ذاتها. ولذلك، فإن إنتقال ديكارت في تأملاته من الشك إلى إثبات الشك كتفكير، ثم الإنتقال من التفكير إلى إثبات وجود الذات التي تفكر، هو أمر مرفوض من وجهة نظر كنط. فديكارت بفضل هذا الإنتقال لا يمارس النقد على القدرة العارفة الإنسان، ولا يعرف بالتالي ما هي حدود هذه القدرة. وبالرغم من إرادته في الخروج عن الفيتافيزيقا المدرسية، فإن ديكارت يقع مثل مذاهبها المختلفة في أسر الوهم بأننا نستطيع أن نعرف الموضوعات كلها، ومن بينها ذواتنا، كما هي في ذاتها.

القضية الثانية التي نريد أن نثيرها والتي ينعكس عليها الإختلاف بين موقفي ديكارت وكنط من الكوجيتو هي إثبات وجود الله بوصفه كائناً كاملاً. إن هذه القضية لا تتصل بالكوجيتو بصورة مباشرة. ولكننا نثيرها لأن الأنا أفكر عند ديكارت هو الطريق إلى إثباتها.

ينطلق كنط من يقينه الأول بوجوده ككائن يفكر إلى إثبات وجود الله ككائن كامل كالآتي: بما أن أول ما يثبته أول يقين نخرج به من الشك هو إثبات وجود الأنا بوصفه كائناً مفكراً، فإن الخطوة التي تلي هي تحليل صفة التفكير هذه. فعندئذ سنجد أن لدينا أنواعاً ثلاثة من الأفكار. الأفكار التي مصدرها الأحساس كأفكارنا عن جميع الأشياء المحسوسة. والأفكار التي مصدرها الخيال وهي التي تتكون لدينا من التركيبات التي يقوم بها خيالنا إنطلاقاً من الأحساسات. وحيث أن الإحساس يمكن أن يكون موضع شك، وحيث أن الخيال متعلق بالإحساس وتابع له فإن هذه الأفكار تبقى بدون قيمة موضوعية. ولكن هنالك نوعاً ثالثاً من الأفكار هو الأفكار الفطرية. ففكرتي عن الله فكرة فطرية ليس مصدرها الإحساس ولا بالأولى الخيال، وأن فكرتي عن هذا الكائن الكامل لا يمكن أن يكون مصدرها إلاّ هذا الكائن ذاته. ولذلك فإن وجود فكرة لدينا عن الله دلالة على وجوده.

إن كنط لا يقبل الكوجيتو في صيغته الديكارتية، وهو لا يقبل كذلك النتائج التي يصل إليها ديكارت إنطلاقاً من الكوجيتو الذي يتخذ تلك الصيغة لديه. فهو كما رأينا لم يقبل أن تنبثق عن الكوجيتو فكرة وجود الأنا بوصفه موضوعاً يمكن أن نعرفه كما هو في ذاته. وهو مسايرة لمنطق نقده للفلسفة الديكارتية لا يقبل ن يكون إثباتاً

للأنا من حيث هو يفكر طريقاً للوصول إلى أي يقين آخر خارج معرفتنا بالأنا ذاته. فنحن لا نعرف الأنا في نظر كنط إلاّ بوظيفة التركيب التي يقوم بها. ولذلك فإننا مهما تأملنا في هذه القضية: أنا أفكر، لا يمكن أن نستنتج منها أي وجود آخر، ولا أن نستدل منها على هذا الوجود الآخر، سواء كان وجود ذواتنا أو وجود كائن كامل هو مصدر وجودنا. ولا يرفض كنط مثل هذا الإنتقال بصدد فكرة الله فحسب، بل بالنسبة للأفكار التي لدينا عن جميع الموضوعات والكائنات التي يمكن أن نفكر فيها. وهذا لأن هنالك مبدأ عاماً عند كنط، هو أن فكرتنا عن أي شيء أو أي موضوع مهما يكن لا تتضمن بالضرورة دليلاً على وجوده. يؤكد كنط بهذا الصدد أنه (لا يمكننا من مجرد تصور لشيء ما أن نعثر على أية خاصية لوجوده. إذ مهما يكن هذا التصور كاملاً ولا ينقصه شيء لإدراك شيء ما مع كل تعييناته الداخلية، فإنه لا علاقة للوجود بهذه التعيينات. والمشكلة هي معرفة ما إذا كان شيء من هذا النوع يمكن أن يعطي لنا بالكيفية التي يسبق بها إدراكه دائماً تصوره. وفي الواقع، فحين يسبق التصور الإدراك فهذا لا يعني إلا أن الشيء ممكن، بينما الإدراك الذي يقدم للتصور المادة هو الخاصة الوحيدة ممكن، بينما الإدراك الذي يقدم للتصور المادة هو الخاصية الوحيدة للواقع)[13]..

هناك فرق بين أهمية الكوجيتو عند ديكارت وبين أهميته عند كنط. فالكوجيتو عند ديكارت يقين أول وطريق في الوقت ذاته إلى يقينات أخرى. من الأنا أفكر يمكن للفكر أن ينتقل في نظر ديكارت إلى إثبات وجود الأنا الذي يفكر كما هو في حقيقته المطلقة، كما يمكن للفكر أن ينتقل إلى إثبات وجود كائن كامل هو الله. أما بالنسبة لكنط فإن القول: أنا أفكر لا يعني إلا تحديد الشرط المؤسس للمعرفة. فالأنا لا يملك أفكاراً فطرية عن الأشياء، ولكنه يملك فقط مقولات قبلية هي عبارة عن تصورات تسمح لنا بالتفكير في الأشياء. لذلك فإن خطأ الديكارتية في نظر كنط هو هذا الإنتقال من الفكرة إلى الوجود، فإن هذا الإنتقال يجعل الفلسفة ذات الروح الديكارتية تضع الامكان موضع الوجود. ففكرتنا عن أي موضوع أو أي كائن لا تدل إلا على إمكانه في نظر كنط، في حين ترى الفلسفة الديكارتية إنها تدل على وجوده.

إن هذا الفرق في نظرنا يأتي من قيمة الكوجيتو بين ديكارت وكنط: هل هو

---

(13) نفس المرجع السابق، ص 204.

يقين أول أم مجرد شرط يؤسس المعرفة؟ ولأنهما تختلفان في الجواب عن هذا السؤال فإن فلسفة ديكارت وفلسفة كنط تختلفان بصدد ما يلزم عن طبيعة جوابهما عن ذلك السؤال.

- 5 -

هل يمكننا أن نؤكد أن ديكارت وكنط يمثلان خطين متوازيين من التفكير؟ كان بإمكاننا أن نؤكد مثل هذه الحقيقة لو أننا راعينا فقط سمة التعارض التي تفصل بين هذين المذهبين الفلسفيين اللذين إذ يختلفان في نقطة الإنطلاق يختلفان بعد ذلك في النتائج اللازمة عنها. غير أن بحثنا قد سار في غير هذا الإتجاه لأنه كان يبحث فضلاً عن التعارض النسقي بين المذهبين الفلسفيين لكل من ديكارت وكنط عن العلاقة التي قامت بينهما. لقد حاولنا بصفة خاصة أن نبحث عن الكيفية التي تظهر بها فلسفة ديكارت وهو سابق زمنياً ضمن فلسفة كنط وهو لاحق. فما هي النتائج العامة التي توصلنا إليها بهذا الصدد؟ وما قيمة هذه النتائج بالنسبة لتاريخ الفلسفة؟.

لقد توصلنا إلى أن فلسفة كنط تميل إلى إحتواء فلسفة ديكارت، ولكن شريطة أن تخضع هذه الأخيرة لتطور يسير بها في إتجاه فلسفي معين. إن كنط يقبل الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذن فأنا موجود، ولكن ضمن حدود معينة هي أن الوجود الذي يثبت هنا للأنا ليس إلاّ وجود له من حيث هو شرط مؤسس للمعرفة، وليس وجوداً لهذا الأنا في حقيقته. فما هي الضرورة التي أدت بكنط إلى محاولة توجيه فلسفة ديكارت مثل هذا الإتجاه؟ إنه الإستجابة إلى التنبيه الذي حصل في فكر كنط نتيجة للوقوف على إنتقادات الفلسفات التجريبية. لقد إعترف كنط بأن ديفيد هيوم قد وجه بحوثه في الفلسفة توجيهاً جديداً. ونعتقد بأن هذا التنبيه لم يكن نتيجة الخطأ الذي إرتكبته الفلسفة التجريبية في نظر كنط عندما قام هيوم بإنكار مبدأ العلية معتبراً إياه مجرد مبدأ ينتج عن عامل ذاتي نفسي هو العادة وليس مبدأ يعكس الواقع الموضوعي للظواهر. فضدا على هيوم يؤكد كنط أن موضوعية مبدأ العلية تأتيه من كونه مبدأ قبلياً تنتظم بفضله التجارب، ولا يمكن بالتالي أن يكون هو ذاته مستمداً من التجارب. ولكن تنبيه هيوم كان أيضاً تنبيهاً لخطأ الفلسفات العقلانية المثالية التي كانت تقول بوجود أفكار فطرية توجد في الفكر الإنساني بدون الإتصال بالموضوعات، وقبل الإتصال بها. إن ما كان كنط يهدف إلى بلوغه من نقده للفلسفة الديكارتية، هو السير بهذه الفلسفة في طريق تجاوز الإنتقادات التي توجه إليها من طرف الفلسفات التجريبية. فضد أعلي الفلسفة الديكارتية يؤكد كنط على ضرورة دور التجربة في

معرفتنا بكل الموضوعات التي يمكن أن تتجه إليها هذه المعرفة، ويؤكد السبق الزمني لدور التجربة. بتعبير آخر أن كنط يتجه ضداً على الديكارتية نحو الفلسفة التجريبية، وهو لا يقبل الفلسفة الديكارتية إلا ضمن شرط توجيهها هذه الوجهة. ولكن ضد التجريبية يكون كنط فيلسوفاً عقلانياً، من حيث أنه يؤكد أن التجربة مهما تكن ضرورتها غير كافية لتفسير عملية المعرفة في شموليتها، لأن هنالك مبادىء قبلية هي التي تنظم تجاربنا. إن العقلانية القبلية نقد للعقلانية الفطرية وللتجريبية في الوقت ذاته. وضمن هذه العقلانية القبلية فالكوجيتو يتم إحتواؤه ضداً على الفلسفات التجريبية بوصفه إثباتاً للأنا من حيث هو مؤسس للمعرفة، ويتم نقده في الوقت ذاته ضداً على الفلسفة الديكارتية بإعتبار أن ما يثبته الكوجيتو ليس الأنا كشيء في ذاته وأن إثبات هذا الأنا لا يسمح بإثبات أي وجود آخر. إن الفلسفة التجريبية تهمل الأنا أفكر ولذلك يجب إثباته، والفلسفة العقلية تثبته ولكنها تتجاوز به حدوده، وبين ذلك الإهمال وهذا الإثبات يقع الكوجيتو الكنطي.

هناك سؤال آخر سبق أن ألقيناه وهو: هل هناك تقدم من فلسفة ديكارت إلى فلسفة كنط؟ إننا نعتقد بوجود هذا التقدم إذا نظرنا إليه من منظور تاريخ متقدم للفلسفة العقلانية. فمن العقلانية الفطرية يتم تقدم نحو العقلانية القبلية التي تستعيض عن الاقرار بوجود أفكار فطرية بالقول بمبادىء قبلية فقط. ومن هذه العقلانية القبلية يتم تطور لاحق نحو عقلانية عرفها التاريخ المعاصر للفلسفة هي العقلانية التي تقول بوظيفية المبادىء القبلية وبإمكان تطورها تبعاً للتطور المعرفي، وهي عقلانية نجد ممثلين لها فلاسفة من أمثال (برانشفيك) و (باشلار)، (بلانشي). إن الفلسفة لا تكرر أسئلتها وإجاباتها لأن هنالك تقدماً يعتمد التطور المعرفي والعلمي، وليس على مجرد التأمل الميتافيزيقي. إن الفلسفة في تقدمها لا تنفصل عن تطور المعرفة الإنسانية بصفة عامة وعن تطور المعرفة العلمية بصفة خاصة. بدون مراعاة هذا العامل لن يكون بإمكاننا أن نفهم عميق الفهم معنى الإنتقال من ديكارت إلى كنط، ولا بعد ذلك معنى الإنتقال من كنط إلى الفلسفات المعاصرة لنا.

محمد وقيدي

في الفلسفة العربية الاسلامية

ملاحظات حول مفهوم «المجتمع»
في الفكر العربي الحديث

علي أومليل

- 1 -

يصاغ «المفهوم» ليكون المرجع الموحِّد لمعان متعددة، تداولها ألفاظ كثيرة، يشترك كل لفظ مع شبيهه في جانب من المعني، ويختلف عنه في جوانب أخرى، فيأتي «اللفظ ـ المفهوم» ليصبح هو الدال المبتدأ به في إصدار المعنى وتوحيده. وهكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافةٍ ما، لتعكس الصور الأساسية التي تقيم بها هذه الثقافة علاقتها مع الواقع، أو، إذا تعلق الأمر بالإنتاج العلمي البحث، تنشىء عليها العلومُ تصوراتها لموضوعها، والوحدات الأساسية التي تقوم عليها طرقها المعرفية.

ولنضع مثلين لصياغة هذين النوعين من المفاهيم (تلك التي تخص تصورات ثقافةٍ ما لعلاقاتها بالواقع، وتلك التي ترجع إلى الميدان العلمي البحث) داخل الثقافة العربية الإسلامية، ولنأخذ مفهوم «الأمة»، ومفهوم «القياس».

فقد نشأ مفهوم «الأمة» ليرجع إرجاعاً موحِّداً جماعات المسلمين، وذلك على مستويات ثلاثة: مستوى الذاكرة الجماعية، ومستوى المركزية السياسية، ومستوى الضبط المعياري للعلاقات العمومية.

ففي المستوى الأول، قام التأريخ منذ بداياته بتحويل التواريخ والذكريات المتعددة للشعوب التي دخلت الإسلام إلى تاريخ واحد لأمة واحدة تكون فترة النبوة هي مركزها ومرجعها، ولذا كان أول تاريخ إنشغل به رواد التاريخ الإسلامي هو تاريخ الرسول نفسه، قصد صياغة نموذج موحِّد للأمة، عليها بإستمرار أن تعدل

عليه أحوالها المختلفة وأوضاعها المتغيرة. وهكذا نشأ التاريخ الأسلامي ليؤسس رواية واحدة للماضي تكون بمثابة ذاكرة «الأمة».

أما على المستوى السياسي، فقد شرّط منظرو الفقهاء إمكان قيام شريعة الإسلام نفسها بضرورة وجود سلطة إسلامية مركزية. وظل نظام الخلافة الأول هو المرجع المعياري لكل سلطة قائمة تدعي الأمانة له، وكذا لكل دعوة إلى إقامة سلطة. وحتى بعد أن تعددت مراكز السلطة في بلاد الإسلام ظل الطموح دائماً إلى سلطة واحدة، تتوحد في ظلها «الأمة».

وقد إرتبطت المحاولات الأولى لإنشاء ذاكرة جماعية للمسلمين بعملية إنشاء الدولة الإسلامية. ومن يرجع إلى سيرَ أوائل المؤرخين، يجد أن عملهم لإرساء دعائم تاريخ إسلامي جرى بتوجيه من خلفاء أمويين. بل أن أول إنتقال للثقافة العربية الإسلامية من المرحلة الشفوية إلى مرحلة «التدوين» قد قام بها أوائل المؤرخين، أي أولئك الذين قاموا بتدوين «الحديث»، أي التاريخ الإسلامي الأول الذي كان كما هو معلوم تاريخ حديث. بمعنى أن نشأة التدوين، أي الكتابة كوسيلة لإنتاج وحفظ العلم، إقترنت بنشأة «الديوان»، أي الادارة والدولة الاسلاميتين[1].

وكان على هذه «الأمة» أيضاً أن تتبلور على المستوى التشريعي، فسعى الفقهاء إلى ضبط علاقات أفرادها ضبطاً معيارياً. صحيح أن ما هو إجتماعي نجد له نصيباً في إهتمام بعض الفقهاء في إستقرائهم مثلاً لـ «العرف»، أو في فقه «النوازل» أو كتب «العمل» الفقهية: «عمل فاس»، «عمل القيروان»...، ولكن على أن تقاس دائماً على النصوص الأصلية المعيارية.

وهنا نصل إلى المفهوم الثاني، «القياس»، وهو مفهوم منهجي أساسي في العلوم العربية الاسلامية الأصلية. «والقياس»، عملية منهجية مستمرة لضبط ما يعرض من حالات مستجدة، أو جزئية، وذلك بردها إلى أصول يسلَّم بصحتها وثباتها. و «القياس» يقوم على وجود علة بين «الأصلي» و «العارض». و «العلة» هنا معناها صفة مشتركة بينهما يمكن بها رد الثاني إلى الأول، وإذا إنتفت أُهملت الوقائع والحالات العارضة وفقدت صحتها وشرعيتها. وترجمة ذلك إجتماعياً تعني أن ما يعرض للناس من أوضاع إجتماعية هو من التعدد والسعة بحيث لا يُتصوَّر أن يُنص عليه برمته وبتفاصيله في النصوص الدينية الأصلية. يبقى أن هناك إمكانية لرد الكثير

---

(1) أنظر: علي أومليل: الخطاب التاريخي، دار الانماء العربي، بيروت 1980.

منه إلى أصول ثابتة، والقياس عليها. وهكذا تتأكد شمولية التشريع المعيارية الدينية على المجال الاجتماعي.

- 2 -

إذا كان مفهوم «الأمة»، بناء على ما تقدم، مثالياً ومعيارياً، وإذا كان «القياس» هو منهج رد الواقع الاجتماعي إلى هذه المثالية المعيارية، فمعنى ذلك أن التجارب الواقعية للمجتمعات الاسلامية لا يمكن أن نلتمس معرفتها عن طريق إستعمال أمثال هذين المفهومين. معنى ذلك أيضاً أن المفاهيم المستعملة في كتب الفقه، إلا في القليل، لا يمكن الركون إليها لتأسيس معرفة فعلية بالمجتمع.

وأيضاً لا نستطيع أن نلتمس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي الذي أنتجه صنفان من مفكري الإسلام: أولاً: الفلاسفة، وثانياً: الأدباء الذين مزجوا بين المأثور الفقهي والديني، وبين الحكم الفلسفية[2].

ونستطيع أن نستخرج من هذا الأدب السياسي الغزير أفكاراً مشتركة بين هذين الصنفين من المؤلفين، منها هذه: وهي تشابه التجربة السياسية الإنسانية.

فهناك إعتقاد راسخ لديهم بأن للسلطة منطقاً واحداً مهما إختلفت الجماعات والملل، خاصة في مستوى السلطة الملكية. من هنا لا بد من معرفة فن السلوك السياسي، والذي يدور حول شخص الملك: كيف يتصرف في خلوته، ومع خاصته، ومع عامة الناس... فألف هؤلاء كتباً ضمنوها تقاليد السياسة الملكية، وإعتمدوا «مصادر» صارت متداولة عندهم، فهناك من جهة ما هو «مأثور» عن ملوك الفرس الساسانيين، وأعتبر كتاب ابن المقفع الأدب الكبير و كتاب التاج للجاحظ المصدرين الرئيسيين في الموضوع، ثم أقوال تنسب إلى أفلاطون وأرسطو والاسكندر.

ومعروف أن ما نسب لهؤلاء منحول أغلبُه، خاصة هذا الكتاب المسمى «سر الأسرار» الذي رجعت إليه الكتب السياسية الإسلامية كثيراً. وأخيراً يأتي المأثور الاسلامي من آيات وأحاديث، وأقوال وأفعال أعيان المسلمين من صحابة وخلفاء

(2) من الصنف الأول: العهود اليونانية لأحمد بن يوسف وسلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، وكتاب الاشارة إلى أدب الامارة للمرادي، ومن الصنف الثاني: نصيحة الملوك للماوردي، وبدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق.

وغيرهم . وواضح هنا أن هذا القصد التربوي (والبنّاء) لمثل هذا الأدب يجعل مسألة توثيق ما يورَد من أقوال وأخبار مسألة ثانوية . فالقيمة الأولى هي للعبرة المتوخّاة، وليس لصحة مما يُنسب أو يُنقل . والمهم أن وحدة السياسة ، مهما إختلفت الشعوب والملل ، تبرّر شرعية الإقتباس والاقتداء ، ما دامت «أحوال الأمم المعروفة أخبارها ، آثارها ، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها ، متقاربة

إن هذا الأدب السياسي الفقهي الفلسفي ، لا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة . فهو يدخل في باب «النصيحة» . وهي مفهوم إسلامي يرمي إلى ضبط العلاقة بين سلطتين : السياسة والعلمية . فما دامت كل سياسة لا بد وأن تستند إلى شرعيةٍ ما ، فقد سعى «العلماء» إلى أن يؤكدوا بإعتبارهم مالكي العلم بالشريعة أن عليهم تتوقف الشرعية السياسية . بهذا سعوا إلى إقرار سلطتهم العلمية إزاء السلطة السياسية . وإذا كان تواجد السلطتين العلمية والسياسية لم يكن في الكثير من الأحيان يسيرا ولا واضح الحدود ، فإن الجميع قد سلم بأن الدين والسلطة كل منهما ضروري لوجود الآخر. فغالبية الفقهاء ـ بإستثناء بعض الخوارج ، والمعتزلة ـ قالوا بأن الشريعة الإسلامية لا يُتصور قيامها من غير سلطة سياسية[4] . ينطلق هؤلاء من مسلمة ، وهي أن الأصل (في الأسلام) كان إجتماع السلطتين السياسية والعلمية ، ويعتبرون أن إجتماعهما قد حدث في فترة الإسلام الأول . في عهد الرسول وخلفائه الأربعة ، ثم إفترقت السلطتان بإنتهاء «الخلافة الرشيدة» ، فكان لا بد من رقابة شرعية على السلطة الملكية التي حلت محلها ، وكان همُّ هؤلاء هو جعل هذه السلطة الملكية تلتزم التزاماً بالأطار (العام) للشريعة ، وأنها لا بدّ وأن تخضع أيضاً لمنطق السياسة . وهكذا إنتهوا إلى وضع مفهوم «السياسة الشرعية» الذي سعوا من ورائه إلى التوفيق بين منطق السياسة وبين المعيارية الشرعية . ينطلق الفقهاء إذن في سعيهم الثابت إلى إقرار سلطتهم العلمية ، أو ضمان مكانتهم إلى جانب

---

(3) الماوردي : نصيحة الملوك، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس ، رقم 2447 .

(4) قال النجدات من الخوارج بأن «لا حاجة للناس إلى حاكم قط، إذ يستطيعون أن يتناصفوا فيما بينهم» (أنظر الشهرستاني) الملل والنحل ، تحقيق محمد كيلاني ، ج 2 ص 122-124 . ونفس الرأي ذهب إليه الأصم المعتزلي ، أنظر المقدمة لابن خلدون ، فصل : «في إختلاف الأمة في حكم هذا المنصب (الامامة) وشروطه» . أما القائلون بضرورة سلطة سياسية لإقامة الشرع الإسلامي فهم الأكثر ، ويمكن الرجوع إلى ابن الأزرق الذي يستعرض أصحاب هذا الموقف : بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار ، منشورات وزارة الاعلام العراقية ، 1977 ، ج : ص 67-86 .

السلطة السياسية، من هذه الصورة التي تكونت عن إسلام أول جامع للسلطتين العلمية والسياسية، وأن ظهور نظام المُلْك في الإسلام قد شكل في حد ذاته تهديداً بإستقلال السلطة عن الشريعة، وفي ذلك نسف لشرعيتها. فلا بد لها إذن من «العلماء» لضمان شرعيتها. ولكن منطلق هؤلاء قضية أخرى: وهي أن المعرفة تُكوِّن في حد ذاتها سلطة. طبعاً، لا كلّ معرفة هي كذلك، وإنما يرجع الأمر إلى القيمة التي تكتسبها هذه المعرفة أو تلك، في هذا المجتمع أو ذلك. وفي مجتمع يعتبر فيه عالم الغيب هو الذي يعطي المعنى والغاية لنظامه، فإن المعرفة التي يكون موضوعها هو الله تنتصب على قمة المعارف جميعاً. بل إن هذه المعارف (والعلوم المتعلقة بها) تتراتب لتخدم العلم الإلهي الأعلى. فما هو هذا العلم الإلهي؟ قال الفقيه أنه العلم بالقرآن والسنة، فهما أصلاً كل علم، وقال المتكلم أنه «التوحيد»، وقال المتصوف أنه العلم الرباني الذي لا يبلغه العلماء بظاهر الدين كالفقهاء والمتكلمين. وقال الفلاسفة أنه العلم الإلهي الفلسفي المؤسس على منهج «البرهان». وإختلف هؤلاء وتنافسوا على الصدارة العلمية في المجتمع الإسلامي - أي على السلطة العلمية. يتضح ذلك في هذا التنافس الطويل بين أصحاب الفلسفة وأصحاب الشريعة، بإدعاء كل فريق أنه المالك للحقيقة، وبالتالي للسلطة العلمية التي بمقتضاها على السلطة السياسية أن تلجأ إليها لطلب «النصيحة» والإستشارة لتبرير الشرعية.

لنأخذ كتاباً من كتب الأدب السياسي الفلسفي وهو سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، من القرن الثالث. ربما نستغرب للوهلة الأولى أن كتاباً في السياسة يبدأ بتقرير نوع المعرفة العليا التي توجد على رأس المعارف كلها، وهو هذا «العلم الإلهي» الذي موضوعه الوحدانية والتنزيه على النحو الذي قرره الفلاسفة وهو يخوضون في «واجب الوجود»، ووحدية «الذات»، و «الصفات الإلهية»، وهو رأس «العلم الفلسفي»[5]. وقد قسم الفلاسفة عملهم إلى علم أعلى (الميتافزيقا أو العلم الإلهي)، والعلم الأوسط (الرياضيات) والعلم الأدنى (الطبيعيات). هذا هو «العلم» بالنسبة للفلاسفة، ولو أن إبن أبي الربيع، يُذكِّر بأن العلم عند الفقهاء هو «الكتاب والسنّة»[6]. هذا «العلم الفلسفي» تقوم عليه بيداغوجيه قوامها مفهوم أساسي في الأدب السياسي، وهو مفهوم التدبير، أي كيف يتسلح الإنسان بمعرفة صائبة في نفسه وأسرته ومجتمعه، أي معرفة تُمكِّنه من إكتساب خُلُق قويم، ومن إقامة

---

(5) سلوك المالك في تدبير الممالك، نشر ناجي التكريتي، دار عويدات بيروت، ص 51-60.

(6) المصدر المذكور، ص 102.

أسرة متوازنة مادياً ومعنوياً، وتكوين مجتمع فاضل، وهذا هو معنى (السياسة) بمعناها العام. فالسلطة السياسية (وهو ما عُبِّر عنه بـ «الملك») لا بدّ لها من هذا العلم الفلسفي السياسي لكي تُحسن «التدبير»[7].

هكذا إذن يتضح المغزى من إستهلال كتاب في السياسة بالحديث عن «وجود الله» و «قدم العالم» و «تسلل العلل» و «ترتيب الموجودات». فقد يبدو أن هذه مباحث ميتافيزيقية لا علاقة لها بالسياسة، ولكنها في ذهن أصحاب الفلسفة السياسية القدماء، هي العلم الحق الذي له القيمة الأولى، أي لاصحابه الصدارة العلمية، فوق الفقهاء والمتكلمين.

لكن هل إستطاع الفلاسفة بعلمهم الفلسفي وحده أن يصلوا في مجتمع إسلامي إلى إكتساب السلطة العلمية؟ بعبارة أخرى: هل كان للفلاسفة أن تقدّم لمثل هذا المجتمع نظريةً تقوم عليها شرعية السلطة؟ طبعاً لم يكن ذلك ممكناً في مجتمع تقوم السياسة فيه نظرياً على الشرعية الدينية، لذا لجأوا إلى طريق آخر وهو محاولة إحتواء الشريعة نفسها. إعتبروا أن الشريعة حق، ولكنها تخبر عن ظاهرة الحقائق، وفي ذلك حكمة لأنها بلاغ للناس أجمعين. أما الفلسفة فهي علم «الراسخين في العلم»[8]، وهي المفسر الحقيقي للشريعة. فحقيقة الشريعة في الفلسفة. هكذا إذن يكون الفقهاء إنما يداولون معرفة بالشريعة لا يعرفون حقيقتها، والفلاسفة أعلم بها. والتأويل هو منهج إستتباع الشريعة للفلسفة. علم الفقهاء إذن هو دون علم الفلاسفة، فهم إذن لا يملكون الحقيقة (أي الحقيقة ـ السلطة). الفلاسفة إذن أوْلى بالصدارة العلمية، أي بالسلطة العلمية.

***

الذي يهمنا من هذا كله أن الأدب السياسي الإسلامي سواء أنتجه فقهاء أو فلاسفة، أو من جمع بين مأثورَيْهما، قد صور المجتمع والسياسة إما حسب معيارية دينية، أو حسب أخلاقية فلسفية. ذلك أن ما كان يهم العلماء (أصحاب الشريعة) والحكماء (أصحاب السياسة المدنية)، هو الوصول إلى موقع «المشورة» تجاه السلطة السياسية، أي فرض سلطتهم العلمية، وبالتالي الدور الأول في منح «الشرعية».

***

(7) أنظر خاصة الفصل الرابع من المصدر المذكور.

(8) ابن رشد: مناهج الإدارة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 140، 246، وأيضاً: فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 30، 43.

يبقى أن الغائب عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي. وهو غياب نستطيع تفسيره على نحوين: أولاً، بسبب الصراع على تأكيد السلطة العلمية من جهة، وبسبب الإتجاه المنهجي للمعرفة العلمية القديمة التي لم تكن ترى في المجتمع والسياسة الواقعيين موضوعاً حقيقياً للعلم، مجرداً عن المعيارية الدينية، أو الفلسفية - الأخلاقية.

ولا مناص هنا من أن نشير إلى التمييز المنهجي الذي وضعه ابن خلدون وهو يتناول مسائل المجتمع والسياسة في إستقلال عن هذه المعيارية. وهكذا يبين منهجه العام قائلاً: «إن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته، إنما هو بمقتضى طبيعة العمران، ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية»[9] الذي يثير إهتمام قراء إبن خلدون هو حديثه عن المجتمع وكأنه مستقل إستقلالاً عما يجب أن يكون عليه شرعاً، وكذا عن معيارية الفلاسفة الأخلاقيين. إلا أن «عمران» ابن خلدون يرتكز في أصله البعيد على مفهوم «الأستخلاف» الأسلامي الذي بمقتضاه لا يُتصور مجتمع إنساني حقيقٍ بهذا الوصف منفصلاً عن المقاصد التي حددها له الشرع الرباني[10].

لكن القضية هنا ليست قضية عدم وجود موضوع مجتمعي مستقل عن القصدية الأخلاقية أو الدينية، حتى يكون مادة لدرس علمي، بمقدار ما هي متعلقة بالإستقلال الفعلي لشيء إسمه المجتمع المدني. إنه ما يسمى بـ «المجتمع المدني» لم يوجد منذ القدم، وفي أي مكان وإنما ظهر نتيجة شروط تاريخية معروفة. فقد إرتبط بظهور المجتمع الصناعي، وإقتصاد الإنتاج، وبفضل التطور العلمي والتكنولوجيا، الذي عمم العقلانية العلمية على مجال القيم وأسس السياسة ونظام المجتمع. وكان من نتائجه إقرار علاقات وعوائد وقيم مدنية، وإستقلال مجال السياسة ونظام الدولة عن الدين.

- 3 -

الذين إهتموا بإجتماعيات علم الإجتماع (أو سوسيولوجيا السوسيولوجيا)،

---

(9) ابن خلدون: المقدمة، طبعة مصطفى محمد، ص 236. يقول الفارابي (كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1968): «الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة، والآراء النظرية في الملة براهينها في الفلسفة»، ص 47.

(10) علي أومليل: الخطاب التاريخي، الفصل الرابع.

أبرزوا إلى أي حد كان ميلاد هذا العلم مرتبطا بظهور هذا المجتمع المدني الجديد الناتج عن الثورة الصناعية. إن مفكري القرن الماضي الأوروبيين الذين إعتبروا أن ما هو مجتمعي له ـ بما هو كذلك ـ إستقلاله الموضوعي وديناميته الخاصة، مما يجعله موضوعاً يُؤسّس عليه علم لا يقل صرامة ودقة عن العلوم الطبيعية. فماذا وراء هذا الهاجس العلمي؟ إنه كان يعني عند مؤسسي هذا العلم في القرن الماضي طموحاً إلى إعادة الإستقرار إلى مجتمع تحطم نظامه القديم بفعل التغيرات الإقتصادية والإجتماعية التي أخرجت إلى الوجود مجتمعاً فذاً في التاريخ هو المجتمع الصناعي، وما صحب ذلك من ثورات وتبدل في القيم والعلاقات الإجتماعية. نجد عند هؤلاء تسليماً بأن المجتمع القديم قد إنتهى نظامه إلى غير رجعة، ولكن المجتمع الجديد لم يستقر بعد. لذا أحدث هذا العلم الذي أراد مؤسسوه أن يُسهم بدور في إعادة الإستقرار إلى المجتمع المدني الجديد على أساس من الضبط العلمي له من جهة، وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدل التقليدية) لا يتنكّر لها العلم، وترسيخ «الروح المدنية» لإفراده وفئاته.

إن هذا الإتجاه الإصلاحي لسوسيولوجيا كونت ودور كايم مثلاً هو الذي يفسر بعدها التربوي. هناك عند الإثنين وعي حاد بأزمة أخلاقية يعيشها العصر (الأوروبي) نتيجة لإضطراب فترة الإنتقال بين نظامين، وأن التغيير الحاصل في الواقع المادي لم يسايره نظام القيم. وربما قلنا أن الطبقة الوسطى بعد أن هدمت المجتمع التقليدي رامت أن يستقر مجتمعها الجديد، خاصة على مستوى القيم، فيكون أمثال كونت ودور كايم من مفكريها الذين سعوا إلى إقرار هذا الإستقرار على المستويين: المعرفة العلمية بالواقع الإجتماعي الجديد، وإعادة تأسيس النظام التربوي بوضع قواعد لإخلاقيات مدنية جديدة. وتلك كانت رسالة علمها الإجتماعي[11].

يتجه تفكير كونت ـ رغم أدعائه العالمية ـ إلى الواقع الفرنسي نتيجة حدثين كبيرين: الثورة الفرنسية ونتائجها، والثورة الصناعية وما أطلقته من قوى إجتماعية جديدة. أعتبر أن الثورة الأولى قد أحدثت إنقلاباً قد طال عهده ومدى ما أحدثه من خلخلة، فَوَجَبَ إذن وضعُ حد لهذه الفترة السلبية التي طالت عنده أكثر مما يلزم،

---

(11) يقول كونت: «أنه ليس من قبيل الصدفة أن يقود علم الاجتماع، وقد تأسس، اوروبا الغربية في عملية إحيائها الكبرى»: مقال في الوضعية عموماً، باريس 1848، ص 2.

واستتباب عهد المجتمع الصناعي الجديد، وذلك هو العهد «الإيجابي» الذي عليه أن يستقر، وهذه هي مهمة الفلسفة الوضعية (أو الإيجابية)[12].

أما الثورة الصناعية فقد أخرجت مجتمعاً أعتبر كونت إنه نموذج كل المجتمعات في المستقبل. وتعميم هذا النموذج مقترن بتعميم الفكر العلمي الناسخ للفكر الغيبي والتأملي العقيم. إن المجتمع الصناعي أطلق قوى جديدة حلت محل القديمة في قيادة المجتمع (العلماء بدل رجال الدين، والصناعيون ومديرو المؤسسات بدل أرباب السيف). ولكن إنتقال قيادة المجتمع لم يتم بغير أزمة، وعلى العلم الإجتماعي الجديد أن يسهم في حلها[13].

نفس الثورة الصناعية أوجدت هذه الطبقة البروليتارية التي حذر منها كونت، وسيعدها دور كايم طبقة خطيرة. ونفس الغاية التربوية الإصلاحية تطبع فكر دور كايم الإجتماعي. وقد أبرز الكثيرون علاقة كتابات دور كايم بالأزمة التي عرفتها فرنسا الجمهورية الثالثة، وأحداث كومونة باريس. كما أن الثورة الصناعية (الثانية) أحدثت هذا الخلل الذي يسميه «أنومي»، والذي هو مركزي في كتاباته: «ما الذي يعنيه تطور السوسيولوجيا ـ يقول دور كايم ـ؟ من أين جاءت هذه الحاجة إلى إعمال الفكر في المسائل الإجتماعية، إن لم يكن ذلك راجعاً إلى كون وجودنا الإجتماعي أصبح غير عادي، وأن النظام العام قد تخلخل ولم يعد يعمل تلقائياً»؟[14].

لنشأة علم الإجتماع إجتماعيات برُّمَّتـه، أو قل إن لنشـأة السوسيولـوجيا سوسيولوجيا طبعتها. فهناك أزمة المجتمع المدني الصناعي إتجه إليها تفكير مؤسسي هذا العلم، وطمحوا به إلى أن يقدموا عنه معرفة «علمية» لكي يتاح ضبطه وتنظيمه، ولذا كان المثل المعرفي لهذا العلم هو العلوم البحتة، والعلوم الطبيعية بوجه أخص، فكانت «العلمية» بمنهجها الوصفي الكمي ليست فقط مثلاً ابستمولـوجيا إقتـدى به واضعو العلم الإجتماعي، وإنما أيضاً منبعاً جديداً للعقائد والقيم.

---

(12) يضع كونت تقابلاً بين مرحلتين في تاريخ فرنسا منذ ثورة 1789 فترة «سلبية» أو «الغائية» للنظام القديم، وفترة إيجابية (Positive) يراها لم تستقر بعد، ويرى لفلسفته الوضعية الإيجابية (le Positivisme) دوراً في إرساء دعائم العصر الجديد، أنظر المرجع السابق، ص 59.

(13) يقول كونت: «أن الحياة الصناعية لا تفرز سوى طبقات منفصمة العرى لانعدام وازع عام ينتظم الجميع ويمنع الفتن، وهذا مشكل الحضارة الحديثة، وان الحل الصحيح لا يكون إلا على أساس من الوفاق المدني»: نظام السياسة الوضعية، باريس 1929، ج 3، ص 364.

(14) أميل دور كايم: الاشتراكية 1928، ص 349-350.

هل من الممكن إغفال هذه الظرفية الإجتماعية لنشأة العلم الإجتماعي، وإعتبار أنها لا تنال من شرعية العلم نفسه، وإمكان إستعماله وتطبيقه على نحو كلي شأن أي علم تقوم صحته على شروطه العلمية البحتة؟ لنفحص هذه المسألة، وليكن ذلك إبتداء من مفهوم «المجتمع» نفسه والذي هو موضوع هذا العلم. لن نختار طريقة الفحص المفاهيمي لتبينّ ما إذا كانت هذه الكلمة (المجتمع) تشكل في حد ذاتها مفهوماً محدداً، وهو ما خاض فيه الإجتماعيون أنفسهم (كما خاض المؤرخون مثلاً في مناقشة مفهوم «التاريخ»)، ولكننا سنتناول المسألة من جانب آخر يهمنا هنا: وهو كيف تُرجم هذا المفهوم إلى العربية؟ وليس المشكل هنا قاموسياً، أي مدى دقة المقابل العربي للفظ المترجم، بل يتعلق بالبعدين الدلاليين للكلمتين الأجنبية والعربية.

- 4 -

أشير باديء ذي بدء إلى أن كلمة «مجتمع» لم تكن هي الرائجة عند الكتاب العرب الذين بدأوا منذ القرن الماضي يتحدثون في الأمور الإجتماعية، وإنما نصادف عندهم كلمات «الاجتماع»، و «الاجتماع الإنساني»، و «العمران». وواضح أن هذه مصطلحات خلدونية. وبالفعل فقد كانت مصطلحات صاحب المقدمة هي الشباك الذي أطلوا منه على مجتمعاتهم وهم يتحدثون عنها حديثاً تطبعه الدعوة الإصلاحية. ومفهوم رجوعهم هذا إلى ابن خلدون: فحديثهم عن «العمران» أو «الإجتماع الإنساني» يوحي عنده باستقلالية لا توجد عند غيره من القدماء.

لذا شاع مصطلح «العمران» عند كتاب القرن الماضي وحتى بدايات هذا القرن قبل أن يشيع مصطلح «المجتمع». وكما يحدث دائماً أعطي لهذا المصطلح مدلول يحمل أثراً من تصورات حديثة. في «العمران» لا يعني عند مستعمليه المحدثين «المجتمع» فحسب، بل يعني مجتمعاً داخلاً في مسار التقدم والحضارة. ولهذا مبرران:

أولاً: إن الكتاب العرب حملوا أيضاً أثراً من التطورية التقدمية التي طبعت فكر القرن التاسع عشر الأوروبي (ونعلم أن سوسيولوجيا القرن الماضي قد حملت هي أيضاً هذا الأثر). ولذا فـ «العمران» لم يكن يعني عند مستعمليه من الكتاب العرب المحدثين «الإجتماع الإنساني بالجملة» كما عبر مؤلف المقدمة، بل أدخل في مسار تاريخ تقدمي يميز عندهم المجتمع التاريخي الحضاري عن غيره من مجتمعات أصابها «الخلل» (وهو أيضاً مصطلح خلدوني إستعملوه كثيراً)، فشملها «الإنحطاط» (وسنعود إلى هذا المصطلح).

ثانياً: إن القضية التي شغلت مفكري العرب في القرن الماضي (ومفكري الإسلام عموماً) هي قضية «الإنحطاط». سلموا بالتقدم الأوروبي (ولو بتحفظات)، وبالتالي بتأخر «الشرق»، وأرجعوا «التقدم» و «التأخر» (أو «التمدن» و «الإنحطاط» بمصطلحهم) إلى طبيعة المؤسسة السياسية. لذا فإن الشرق عندهم «راكد» في إنحطاطه نظراً لطبيعة نظام الحكم فيه، أي «الإستبداد»، فيتم الإصلاح، أي الإنتقال من ركود «الإنحطاط» إلى مسار «التمدن» عبر إصلاح المؤسسة السياسية، أي تقييد السلطة بالقانون عند فريق، وبالشريعة عند فريق، وبهما معاً عند فريق ثالث.

لذا كثيراً ما أصبح هذا المصطلح الخلدوني (العمران) مرادفاً لـ «التقدم»، عند مفكري «النهضة» من العرب المحدثين، وقد أدخلوه في دعواهم الأصلاحية بإشكاليتها السياسية التي ذكرها. طبعاً أدخلت السوسيولوجيا أيضاً وهي في طور التأسيس عند المفكرين الأوروبيين في القرن الماضي في دعوة إصلاحية لإعادة تنظيم المجتمع المدني الحديث، ولكن شتان بين الإشكاليتين.

فقد نشأ العلم الإجتماعي الجديد مرتبطاً بمجتمع عرف تحولات كبرى بفعل قواه الداخلية فدخل العلم الجديد في خضم الصراع ليعمل إما على ضبطه وتوجيهه لصالح الطبقة الوسطى المنتصرة (وكان ذلك هدف السوسيولوجيا الوضعية)، وإما كسلاح معرفي لنقد مجتمع البورجوازية لصالح القوى الجديدة التي أخرجها الإنقلاب الصناعي الرأسمالي لتجاوزه (وتلك مهمة السوسيولوجيا الماركسية).

طبعاً لم يكن لا هذا ولا ذاك وضع المجتمعات العربية. ومع ذلك، عرفت الجامعات في البلدان العربية نفس العلم الإجتماعي بلغته وقضاياه، وظهرت كتب ذات طابع مدرسي تلقيني تتحدث عن «المجتمع» موضوعاً لعلم الإجتماع من غير أن يكون واضحاً عن أي مجتمع تتحدث[15].

- 5 -

نستطيع أن نقول أن طريق دخول الدرس الإجتماعي إلى العالم العربي إختلفت في المشرق عن المغرب. ففي المشرق، نقل هذا الدرس أساساً طلاب ذهبوا

---

(15) أنظر على سبيل المثال: حسن سعفان: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية ط6، 1966، نفس التعريف الدوركيمي لعلم الاجتماع ومنهجه، ص 24، 29 وما بعد؛ نفس الكلام نجده عند علي عبد الواحد وافي: علم الاجتماع، مكتبة نهضة مصر، 1966.

لتحضير رسائل في الجامعات الأوروبية، والفرنسية خاصة، ثم فيما بعد في الجامعات الأميركية. وعاد هؤلاء ليذيعوا ما تعلموه، إنطلاقاً من الجامعة المصرية.

في فترة أولى كان علم الإجتماع الذي رجع به هؤلاء يتعلق أساساً بالسوسيولوجيا الفرنسية والدور كايمية منها على وجه التحديد. وقد لعب طه حسين دوراً رائداً في هذا المجال.

نحن نعلم أن طه حسين قام بتحضير رسالة عن «ابن خلدون وفلسفته الإجتماعية» في جامعة باريس، في الوقت الذي استُحدِث في كلية آدابها كرسي لعلم الإجتماع شغله دور كايم. وهكذا حاول طه حسين أن يتناول «عمران» مؤلف المقدمة بمعايير السوسيولوجيا الدور كايمية. ويمكن تتبع أثرها على الكاتب المصري على نحوين:

أولاً: في النقد الأدبي وهو يحاول أن يطبق في درسه للأدب العربي منهجية إجتماعية (دور كايمية).

ثانياً: في موضوع رسالته نفسها عن إبن خلدون والتي جعلها مناسبة لفحص مكانة الدرس الإجتماعي في الثقافة العربية المأثورة.

أ ـ للأدب عنده اجتماعيته المفسرة، لذا فإن «الآداب والآراء على إختلافها، وتباين فنونها ومنازعها، ظواهر إجتماعية، أي إنها أثر من آثار الجماعة والبيئة أكثر منها أثر من آثار الفرد الذي رآها وأذاعها»[16]. والمجتمع ينعكس في «مرايا» كثيرة، فالقرآن «مرآة الحياة الجاهلية» واللغة «مرآة لحياة الأمة»[17]. طبعاً هي أفكارتبناها الأديب المصري وأودعها في درسه النقدي الأدبي، إلا أن ذلك لا يبلغ بنا حد القول بأننا أمام منهجية تعتمد سوسيولوجيا الأدب أساساً.

ب ـ خرج طه حسين من بحثه عن ابن خلدون بنتيجة، وهي أن هذا الأخير لم يكن ـ كما قيل ـ واضعاً لعلم الإجتماع، ولم يكن ما إهتم به يدخل ـ منهجاً وموضوعاً ـ فيما يختص به «علم الإجتماع»: «والحقيقة أن رأيي ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف علماء الإجتماع الحديثين، بل لم يكن لابن خلدون رأي واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد، ومن أسس الإجتماع تمييز حقيقة إجتماعية،

---

(16) طه حسين قادة الفكرة، ص

(17) جابر عصفور: المرايا المتجاورة، دراسة في نقد طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

وإلا كان الإجتماع ضربا من تعميم علم النفس لا غير، بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علمياً حقيقة، وليجعل إلى درجة كافية «الحادث الإجتماعي» موضوعاً، يضع حائلاً بين علمه وبين العلم الحديث»[18]. ليس «علم العمران» الخلدوني إذن هو «السوسيولوجيا» حسب المعايير الدور كايمية التي يطبقها هنا طه حسين على صاحب المقدمة. لذا أقصى ما بلغه ابن خلدون هو أنه وضع «فلسفة إجتماعية» لم تبلغ درجة «علم الإجتماع». وهنا يردد طه حسين هكذا التفريق المعروف عند أصحاب العلم الإجتماعي الذين حرصُوا على تمييز علمهم هذا عن «الفلسفة الإجتماعية»، وهذه عنده هي الموضوع الحقيقي لما تناوله ابن خلدون: «ولذا اسمينا بحثه «الفلسفة الاجتماعية»، لأن الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن نجعلها علمية»[19].

هذا التمييز بين «الفلسفة الاجتماعية» وبين «علم الإجتماع» هو صدى لهذا الجدال الذي قام في الجامعة الفرنسية بين الاجتماعيين والفلاسفة. وترجع القضية إلى كون مادة السوسيولوجيا التي استُحدِثت قد اقتطعَت لها - إما بالصدفة أو لأن الاجتماعيين كان لهم تكوين فلسفي - مكاناً في قسم الفلسفة في كليات الآداب الفرنسية. وكان ذلك هو أصل هذه الخصومة الطويلة بين الفلاسفة والاجتماعيين، والتي دارت، منهجياً، حول دعوة الاجتماعيين إلى الوضعية، في مقابل معيارية الفلاسفة. وقد نُقلت هذه الخصومة إلى الجامعات العربية بين أساتذة قسمي الفلسفة وعلم الاجتماع.

- 6 -

أما في بلدان المغرب، فإن دخول المباحث الإجتماعية مختلف. فهذه المباحث قد بدأت كاستكشافات للتعرف على البلاد تمهيداً للغزو الاستعماري لها، ثم كعملية منسقة لإقرار النظام الإستعماري. وهكذا تكوّن ركام ضخم من تقارير إستكشافات ومونوغرافيات، ومذكرات إستخبارية، وكذا العديد من الأبحاث عن القبائل، والمدن، والزوايا. وتكونت جمعيات متخصصة («الجمعية التاريخية الجزائرية»، و «الجمعية الجغرافية» بمدينة الجزائر وأخرى بوهران) ومعاهد («معهد الدراسات

(18) طه حسين: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجلد الثامن، ص 67.

(19) المرجع السابق، ص 68.

العليا المغربية» بالرباط) ومجلات («المجلة الافريقية بالجزائر» و «هيسبريس» بالمغرب)؛ ومنشورات ضمن «وثائق» و «أوصاف» للبلاد، وتقصيات ميدانية («أفريقيا الفرنسية» بالجزائر و «مدن وقبائل المغرب»). وتجمعت مباحث إجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة، أنجز الكثير منها أشخاص هواة (إداريون وضباط)، وكل ذلك ملتزم أغلبه بإنجاح عملية استتباع البلاد وإدماجها في النظام الاستعماري[20].

قد يقال: وما لنا والتمسك بهذا الركام الاستعلامي الاستعماري الذي ليس «علمياً»، إذ لا بد وأن يكون قد شوّه الواقع وأنتج معرفة مشروطة بأغراض ظرف استعماري وَلىَّ عهده. والحقيقة أن المسألة ليست بهذه البساطة، فالعلم الاستعماري، رغم كل ما يُؤخذ عليه، كان من مصلحته أن يعرف الواقع كما هو، قصد التحكم فيه. وما زال الباحثون المغاربة وغيرهم يرجعون إلى الوثائق والمستندات والأبحاث الميدانية والدراسات التي أنجزت طوال الفترة الاستعمارية لبلدان المغرب، ولا أحد ينبغي أن يغفل مقاصدها المشبوهة ولا ما تحيل إليه من أنظار ومناهج صارت متجاوَزة، ولنورد لذلك بعض الأمثلة:

أ ـ ينصبُّ إهتمام هذه الدراسات المنجزة في مجال الاجتماع، والاثنلوجيا، واللغة، والجغرافية البشرية، والتاريخ، على إبراز خصوصية محلية وفلكلورية. وكانت بذلك تساير الاتجاه العام للتدخل الاستعماري الذي كان يرمي إلى فصل بلدان المغرب عن تاريخها الوطني والثقافي من جهة، وعن روابطها العربية الاسلامية من جهة ثانية. ولذا فقد إهتمت هذه الدراسات بالمعتقدات الشعبية (السحر، الطقوس، الطرقية)[21]، على حساب الاسلام كعقيدة وشريعة. وتوجهت عنايتها إلى العرف على حساب الفقه، وأهملت العربية الفصحى وآدابها لصالح العربية الدارجة واللغات الامازيغية (البربرية). وكانت النتيجة أن وقع تنافس وخصومة بين الدارسين الفرنسيين أنفسهم، بين من يعكف على هذه الموضوعات المحلية (وأغلبهم هواة)، وبين المستشرقين الذين يتجه موضوع بحثهم إلى العربية الفصحى وآدابها والتراث الإسلامي الكتابي.

---

(20) فيما يتعلق بالسوسيولوجيا في بلدان المغرب يمكن الرجوع إلى مقال:
Jacques Berque: Cent et Vingt ans de Sociologie Maghrebiue, Annales... M: 3, 1965
ومقال عبد الكبير الخطيبي: La Sociologie au Maroc, Bulletin Economique et Social, 1968

(21) من الكتب التي أعتبرت عمدة في الموضوع، كتاب: E. Doutte- Magique et Religion. ونشير أيضاً إلى دراسات H. Basset, Aug. Berque, E. Looust.

ب ـ وفي هذا الاتجاه كان إيثار العنصر البربري، وقدساير الدارسون في هذا المجال أيضاً سياسة إستعمارية معروفة، وقدم لها نظريات تبريرية، كتلك التي راحت ترد البربر إلى أصول أوروبية، أو تلك التي نوهت بجدهم في العمل، وإستقرار مجتمعاتهم، وكون الإسلام لم يتغلغل فيها. وقد وقع تنميط للمجتمع البربري ونظامه القبلي، أولاً في منطقة القبائل الجزائرية، ومنها إنطلق دراسو برابرة الأطلس المغربي، بالإضافة إلى ما حاوله أتباع دور كايم وموس في تطبيق النظرية التجزيئية على بلاد «القبائل» في الجزائر خاصة.

جـ ـ كُلِفَت اثنولوجيا الفترة الاستعمارية بالبحث في بلدان المغرب عما إعتقدت أنه «خالص»، وكان يعني عندها ما لم يحوره تحويراً لا الأثرُ العربي ولا الطابع الاسلامي. لذا إتجهت خاصة إلى الصحراء والجبال. بالإضافة إلى تعلقها بأثنولوجيا الإنسان البدائي بتأثير من الاثنولوجيا الانكليزية.

وشاعت نظريات تفسر المجتمع المغربي، وأصوله، وتاريخه. بل إن كل ضابط متقاعد تعاطى لهواية «العلم» قد أصبحت له ـ كما قيل ـ نظريته الخاصة حول هذه الأمور. وهناك نظريات ضخمة كان لها السلطان الأعظم كنظرية «اللف» لصاحبها روبير مونطاني والتي حاولت تتبع علاقات السلطة وتطورها في الأطلس الكبير، فتبدأ من تجمع مجموعة من أسر ذات النظام الأبوي حيث «الديمقراطية التلقائية»، ولكن ما تفتأ أن تبرز داخلها رئاسات «(أو مشيخات) تتركز سلطتها وتتنامى في إطار ثنائية» لفَّيْن كبيرين يتوزعان مجموع القبائل، إلى أن تبلغ مستوى تأسيس الدول الكبرى. ولكن هذه الدول ما تلبث أن تتهاوى بنفس السرعة التي نشأت بها نظراً للتنافس بين سلطانها الاستبدادي وبين «الفوضى» المتوازنة للقبائل. و «نظرية» ضخمة ثانية روجها كوتيي وهو ينكبُّ على ما سمي بـ «العصور الغامضة» لبلدان المغرب، وأقامها على تعارض ثنائي بين الجبال والفيافي (متذرعاً بابن خلدون بترجمة دوسلان الشهيرة). وأعتقد أن هذا التعارض ظل قائماً إلى أن حطمه دخول الجمل إلى المغرب في القرن الثاني الميلادي. ثم تفاقم الأمر بالدخول الثاني لبدو العرب إبتداء من منتصف القرن الثاني الميلادي. ثم تفاقم الأمر بالدخول الثاني لبدو العرب إبتداء من منتصف القرن الحادي عشر والذي دُبِّجت في «هوله» التآليف العديدة منذ كتابات «كاريت» في القرن الماضي. وهكذا إعتقد كاتب **«ماضي شمال أفريقيا»** أنه إكتشف مفتاح تاريخ المغرب في هذا التقابل الدائم بين البدو والحضر: بن جيتوليا (الجزء الواقع جنوب خط حدود الامبراطورية الرومانية والجزء الواقع

شمالها)، بين البتر والبرانس، وبين العرب والبربر. وهكذا جَهِد في أن يبين كيف أن البدو طوال التاريخ المغربي كانوا هم السبب في فشل مشاريع بناء الدولة (الادريسية، الأغلبية، الفاطمية، الموحدية).

ومع ذلك، وبعد أن لخصنا مجموعة من الاعتراضات التي وُجهت إلى الدراسات الاجتماعية (بمعناها الواسع) التي أنتجت عن بلدان المغرب خلال الفترة الاستعمارية، لا يمكن لباحث إجتماعي أن يغفل عن هذه الحصيلة من المعلومات والمعارف. وما زال الباحثون المغاربة يرجعون إليها كمادة لأبحاثهم. هي إذن مادة تستعمل مع ما يقتضيه الاستعمال العلمي من مراجعة نقدية لمناهجها وظرفية إنتاجها. لذا فإن الباحث الاجتماعي المغربي كثيراً ما يحيل إلى هذه المادة التي هي مجهولة أو تكاد عند القارىء المشرقي الذي لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يتابعه. لذا فلا بد من عملية توثيق حديثه للمادة الاجتماعية المتعلقة ببلدان المغرب، وتنظيم تبادلها واستعمالها على مستوى البلدان العربية كلها، ومن شأن ذلك أن يجعل الخطاب الاجتماعي العربي مفهوماً في مشرق البلاد العربية ومغربها.

- 7 -

هناك إذن طريقتان مختلفتان وصل منهما الدرس السوسيولوجي إلى كل من مشرق ومغرب البلاد العربية. يبقى أن كلا الطريقتين تصدران عن أرضية أجنبية تمت فيها صياغة المناهج والمفاهيم والنظريات، والتي كثيراً ما كانت منطلقاً صريحاً أو ضمنياً للحديث عن المجتمعات العربية. فالدرس الاجتماعي وهو يدخل إلى بلدان المغرب قد حمل تباعاً ما تعاقب من نظريات أوروبية، من عرقية، أو تجزيئية دوريكايمية أو غيرها. كما أن الذين أدخلوا هذا الدرس في جامعات المشرق العربي كثيراً ما خاضوا في مناقشات لمجرد أن خاض فيها أساتذتهم الأوروبيون (كالمناقشات التي دارت بين الفلاسفة والاجتماعيين حول المعيارية والوصفية الوضعية).

كما أن رواد هذا الدرس في جامعات المشرق العربي سلموا بالمفهوم الوضعي لـ «المجتمع» مع أن ذلك يقتضي الالتزام بمنطق متكامل للفلسفة والاجتماع الوضعيين، بالإضافة إلى إفتقاد «الشيء» الذي يحيل إليه الخطاب السوسيولوجي الوضعي.

إن المجتمع العربي هو شيء آخر. لا لتفرد مطلق يختص به فينفد به عن كل

تحديد علمي، وليس لأنه قابع في وحدانيته الخالدة. فهذا المجتمع قد حُوِّل تحويلا بفعل التدخل الأجنبي الذي تعرضت له البلاد العربية في فترات متفاوتة من تاريخها الحديث. ومن خصائص هذا المجتمع أنه أصبح مربوطاً إلى مراكز خارجة عنه. والمجتمع في البلاد العربية ليس فقط تابعاً إلى الخارج في نمط استهلاكه للمواد، والمعلومات، والقيم المرتبطة بها، بل هو أيضا ليس ـ موضوعيا ـ مستقلا كمجتمع مدني عن جهاز السلطة فيه.

إن تأصيل الدرس الاجتماعي في البلاد العربية متوقف على إستيعاب معارف وتقنيات معينة، واستيفاء شروط البحث الأساسي الخاص بعلم الاجتماع بما هو كذلك. لكن يبقى أن لكل إنتاج علم إجتماعي إجتماعيته التي كيَّفت إلى حد ما إنتاجه. فعلى الباحث الاجتماعي العربي أن يتبين بإستمرار فيما يقتبسه من معارف ومفاهيم وتقنيات ما يخفي تحت عمومية الموضوعية العلمية خصوصية الخطاب الاجتماعي.

ذلك أن كل علم إجتماعي هو أيضاً خطاب عن مجتمع، فعليه إذن أن يتبين بإستمرار العلاقة والحدود بينهما.

علي أومليل

التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث

ملاحظات تمهيدية

سعيد بنسعيد

منذ ما يقارب العشرين سنة من الآن حاول المرحوم جميل صليبا أن يقدم جدولاً إحصائياً عاماً للفكر الفلسفي العربي في القرن الحالي، وقد بدا له أنه يمكن أن نميز في ذلك الفكر بين سبعة إتجاهات رئيسية[1]. وبعد ذلك التاريخ ببضع سنوات قدم ناصيف نصار جملة «ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة»[2] عقب فيها على محاولة صليبا المشار إليها. فلاحظ بأن «لهذا التصنيف قيمة تاريخية ووصفية جلية، فهو يظهر أن الفكر الفلسفي في العالم العربي الحديث غني ومتنوع، وأنه على صلة مباشرة مع التيارات الكبرى للفلسفة الغربية»[3]. بيد أنه يسجل مباشرة بأن التصنيف المذكور «ليس شاملاً ولا نقدياً بما فيه الكفاية، فقد كانت تلزم الإشارة، من جهة أولى، إلى تيار الفكر القومي والإشارة، من جهة ثانية إلى الأهمية التاريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات ثم أن تستخلص بقدر الإمكان الدلالة التاريخية والفلسفية لأكثر تلك التيارات تمثيلية»[4]. ولعلّه في إستطاعتنا أن نضيف مثلاً أن جميل صليبا لم يدرج الإتجاه الماركسي في جدوله، أو أنه يتعين أن نتحدث اليوم عن الإتجاه البنيوي أو عن الحضور القوي أو الضعيف للتحليل

---

(1) جميل صليبا ـ الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة (ضمن الفكر العربي في مائة سنة) «أعمال مؤتمر هيئة الدراسات العربية» تشرين الثاني 1966 . منشورات العيد المئوي، 1967 الجامعة الأميركية ـ بيروت.

(2) Renaissance du Monde Arabe (colloque inter - arabe de lauvain) Editions Duclot (1972).

(3) نفس المرجع ـ ص 331-341 .

(4) نفسه ص 334 .

النفساني وما شابه هذا. ولكن المشاكل لا تبدو لنا كذلك في الواقع. فأولاً عندما نتحدث عن التيار المادي أو الروحاني أو الشخصاني مثلاً فإن هذا الحديث لا يحمل كبير دلالة في حد ذاته، لأن الأمر لا يتعلق بالتعبير العربي عن تلك التيارات بقدر ما هو تعبير لأقوال فلسفية وبقضايا قد ترتبط بالمجال الفسيح للميتافيزيقا دون أن يكون لها حضور فعلي في الفكر العربي المعاصر. وثانياً يستطيع الملاحظ أن يتبين أن العديد من ممثلي «التيارات الفلسفية» المشار إليها كانوا أساتذة فلسفة مرموقين بل وكانوا في بعض الأحيان كتاباً مجيدين أيضاً ـ ولكن أي واحد منهم لم يستطع أن يؤسس «مدرسة جدية» بل لم يستطع أن يحافظ على الإنتماء الروحي الفعلي للمدرسة الكبرى التي صدر عنها في البداية. وهذا ما يعني أنه يتعين الكلام بالأحرى عن إنعكاسات وعن تراجع مستمر عن الآراء التي كان يتم التبشير بها (وعلى كل حال فتلك مسألة يكون الحديث فيها ذا شجون).

هناك في الواقع كيفيات عديدة ومتنوعة يستطيع الباحث أن يرصد من خلالها حضور الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، وهناك مستويات مختلفة يستطيع أن يحكم بواسطتها على ذلك الحضور بالسلبية أو الإيجابية. يستطيع أن يتبين ذلك مثلاً على مستوى التحليل اللغوي للخطاب الفلسفي المتداول في الكتابة العربية. كما يستطيع أن يتبينه في مستويات أخرى يمكن نعتها بالتقنية. من ذلك مثلاً المصطلح وكيفية إستعماله، والدقة أو الإضطراب المصاحبان له. ومن ذلك الاختبار الذي يعرض للغة التعبير في عمليات الترجمة والتعريب، حيث يكون تطويع التعبير العربي تطويعاً كافياً، أو التعثر المصاحب لذلك التعبير متى تعلق الأمر بنقل محتوى فكر كتب في إحدى اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية، يكون مؤشراً قوياً في فهم الأشكال الذي تطرحه الكتابة العربية. كذلك يستطيع الباحث أن يتبين مظاهر أخرى من المشاكل القوية في الممارسة التعليمية: سواء من حيث لغة التلقين وأسلوبه، ومن حيث القضايا العديدة والمتشابكة المصاحبة للتأليف المدرسي والمواكبة لاختيار النصوص... ولا شك أن الباحث يستطيع، على نحو مغاير بعض الشيء، أن يلمس كيفيات أخرى يفحص بها حضور الفلسفة في حقول الأدب والنقد الفني وفي مجالات التأريخ المتنوعة وما إلى ذلك.

ولكننا نعتقد أن هناك أسلوباً آخر ممكناً للحديث عن الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر ولمعرفة المكانة الفعلية التي تحتلها الفلسفة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر. هذا الأسلوب يكمن في التعرف على تلك الفلسفة وإختبارها من

خلال إختبار قضية تمس هذا الفكر في صميم كيانه، قضية يلتقي معها في كل أشكاله التعبيرية، يلتقي بها سلباً وإيجابياً: إنها قضية التراث.

كل حديث ممكن حول التراث يكون، في تقديرنا، تساؤلاً ضمنياً أو صريحاً حول العناصر الثلاثة الآتية: من الذي يتساءل بصدد التراث؟ ما قيمة التساؤل بالنسبة للمتسائلين أو لماذا التراث؟ وأخيراً ما هو التراث أو ما المقصود بالتراث؟

هذا التساؤل الثلاثي الحدود يعني بوضوح أنه لا سبيل إلى الحديث عن التراث كما لو كان مسألة منتهية وكما لو كان ما يفهم منه شيئاً واحداً ومشتركاً بين الدارسين. وهو يعني كذلك أن التساؤل يستمد مشروعيته الفلسفية من التشكيك في هذه المسألة بالذات: واحدية المعنى والدلالة التي يكتسبها التراث عند كل الذين يتحدثون عنه.

إذا إنتبهنا إلى السؤال المطروح فإننا سرعان ما نتبين كيف أن السؤال ذاته، في الصيغ التعبيرية المختلفة التي يطرح بها، يقوم برسم الإطار العام للحديث عن التراث. يعني هذا بصورة صريحة أن رابطة عضوية وقوية تقوم بين هذه العناصر الثلاثة بحيث أن الحديث عن أي واحد من العناصر المذكورة يكون بالضرورة حديثاً عن العنصرين الآخرين وتحديداً لهما. يمكن القول أيضاً بأن هناك نوعاً من التبادل المستمر للادوار ونوعاً من التقاطع بينهما في مختلف مستويات الحديث. السائل وموضوع التساؤل يحددان الاطار العام للسؤال بصفة حاسمة، ولكن الاطار العام هذا، ما يمكن أن ننعته أيضاً بالمجال المعرفي للسؤال لا يكون في كل الأحوال معلناً واضحاً وصريحاً عند الدارس. إنه لا يكون كذلك إلاّ نادراً، أما في أغلب الأحايين فهو إما متضمن لا يتم التصريح به والاعلان عنه، أو أن الوعي به لا يكون حاصلاً على الإطلاق.

يعني هذا أن الحديث عن التراث يحمل معه بصورة ضمنية أو صريحة كل القضايا الأخرى التي نصادفها في الإنتاج النظري العربي المعاصر: قضايا الأصالة والمعاصرة، البحث عن الهوية، وعي الماضي وتحديد علاقته مع الحاضر. وكل هذه القضايا تجعل الفيلسوف العربي المعاصر وجهاً لوجه مع مسألة الفلسفة ذاتها، لأنها تجعلها في المحك، وعي الفيلسوف بكل هذه القضايا والنحو الذي يتموضع فيه بالنسبة للحدود الثلاث هو ما نقصده بالأسلوب الآخر الممكن للحديث عن الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، وهذا ما سنحاول القيام به من خلال إبداء بعض الملاحظات الأولية العامة إنطلاقاً من الوقوف عند بعض أوجه تمثيل التيارات الفلسفية في هذا الفكر.

لنتناول أولاً العنصرين الأول والثاني من التساؤل. من الذي يتساءل بصدد التراث، وما قيمة ذلك التساؤل؟

هناك كيفيات عديدة للتساؤل بطبيعة الحال، وهناك متسائلون على مستويات متعددة مختلفة حيناً ومتعارضة حيناً آخر. هناك تساؤل مؤرّخ الحضارة، وتساؤل مؤرّخ الفكر، كما أن هناك تساؤل المستشرق (والاستشراق كما أصبحنا نفهم اليوم حركة سارت في إتجاهات متعددة بل ومتنافرة بدءاً من الموقف الأنسي الذي ينشد الفكر البشري في كافة المراحل التي تكشف إزدهاره وتفتحه، وإنتهاء بموقف العالم الاثنوغرافي الذي كان في الغالب موظفاً في إدارة «شؤون الأهالي» أو في مصالح «المكتب الثاني»). ولكن المتسائل الذي يعنينا بصفة مباشرة هو مثقف البلاد العربية الاسلامية بكل الشحنات الوجدانية والأبعاد التاريخية التي تتخذها في هذا السياق كلمة مثقف ـ ولكن هذا المثقف الذي يعنينا على وجه أخص هو مؤرخ الفكر وقد إزدوج بالفيلسوف، أي أنه هذا المثقف العربي الإسلامي وقد جعل من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتمي إليها. إن هذا المثقف، على العموم، مدرس للفلسفة في بلده. نستطيع أن نسجل الصيغ التي يكون بها التساؤل عند هذا المثقف في نماذج عدة، ولكننا لا نستطيع في حديث من جنس مانتفوه به الآن أن ننتهي إلى نمذجة دقيقة. الواقع أنه لا يمكننا أن نسمح بذلك لأنفسنا، وإنما نحن نريد أن نشير في شكل عفوي إلى بعض الأوجه السلبية للتساؤل.

هناك مثلاً ذلك المثقف الذي يعتقد أنه يصفي الحساب مع التراث دفعة واحدة عن طريق تجاهله. أنه يقدر أن يخوض معركة حضارية قوامها التصارع بين «الماضي» و «الحاضر» وفي هذا الصراع لا محيد له عن إلغاء الماضي من أجل التقدم. هو في تقديره يسعى نحو «فلسفة علمية» ترفض «خرافة الميتافيزيقا» وترفض معها ما تعتبره دون الميتافيزيقا. هناك تعارض تام ومطلق بين الحضارة المعاصرة (وهذه تتطلب على الساحة العربية، ضرورة إقتباس كافة أساليب العلم والتقنية وإتخاذ التحليل العلمي للأفكار واللغة... إلى آخر العناصر المماثلة في قاموس الفلسفات الوضعية) وبين التراث (والتراث في هذا القاموس مرادف لكل ما في الماضي وينتسب إليه ـ ومن حيث هو كذلك) من حيث هو: «مرحلة ما قبل علمية»، فإنه لا حجاجة بنا إليه).

هذا الموقف السلبي خطير وساذج في الوقت ذاته، وكل الإنتقادات التي تنسحب على المواقف الوضعية تنسحب عليه في هذا المستوى بطبيعة الحال. إنه أولاً أولاً لا يقدر الدور الكبير الذي يلعبه التراث في الحياة الروحية لمجتمع يتجذر فيه

إلى الأعماق . . . وهو ثانياً لا يلغي التراث بإنصرافه عنه، ولكنه بكامل البساطة والسذاجة معاً يسقط في أحضان النزعات اللاعلمية التي يعتبر نفسه قد تجرد لمحاربتها وهو يعانق تلك النزعة في أكثر صورها شراسة. وهو ثالثاً يترك المكان خلاء للطرف الآخر، لما يمكن أن يقبل نعت اليمين الفكري: إن الميدان يصبح ملكاً خالصاً لممثلي نظرة مظلمة تجاهر بالعداء لكل ما هو ثوري وتحرري ـ وقد لا تعدم أمثلة لإرتداد ممثلي هذا الموقف إلى مواقف لا نقول عنها فقط بأنها تناصر أطروحات هذا الذي وصفناه باليمين الفكري وإنما هي أيضاً تدافع عنها بأسلحة لا يمتلكها حملة تلك الاطروحات أنفسهم. (ولعلّه يكون من الكافي في هذا الصدد أن نذكر المثل الواضح والمليء بالدلالات لصاحب «نحو فلسفة علمية» و «خرافة الميتافيزيقا»).

ولكن هناك بالمقابل، كيفيات أخرى عديدة للتساؤل السلبي، كيفيات خطيرة لا تقوم في إعلان الانصراف عن الماضي، وإنما في إعلانها الصريح عكس ذلك وهي التي نقف عندها وقفة سريعة.

الصورة الواضحة لهذا الموقف هي بالضبط نقيض الموقف الذي كنا نشير إليه. هي دعوة إلى الاتجاه إلى ذلك الماضي إتجاهاً كلياً، إنها بإختصار صورة المثقف الذي يبحث عن الصورة المشرقة الزاهية «للشخصية العربية ـ الاسلامية» في الماضي العربي في أيام العز، في الوقت الذي كان الغرب فيه ضعيفاً حقيراً مشتتاً، وكان التراجمة في بيت الحكمة منكبين على نقل الفكر اليوناني والمدرسون منشغلون بنشره، والعلماء يسهرون الليالي لإنارة الطرق المدلهمة وما شابه هذا من الكلام المعروف والمعاد. لقد كان لهذا الموقف في الماضي القريب مبرراته الايديولوجية القوية في مجابهة الاستعمار الغربي، ونحن نفهم اليوم بسهولة شديدة لماذا حمل رجل مثل محمد عبده لواء الدعوة إلى إكتشاف ابن خلدون ومسكويه، وكذلك ندرك الأسباب الداعية إلى الاستجابة لهذه الدعوة عند رجال الحركة الوطنية في المغرب، إنه موقف طبيعي: موقف الدفاع عن الذات. بيد أن الأمر يتجاوز ما وصفناه بالدفاع عن الذات ليمارس نوعاً من دغدغة الذات التي يمكن تلخيصها في الحديث الوجداني الملتهب عن «السبق الزمني» تماماً كما كان الرجلان من قبيلتين متخاصمتين يتنافران في الجزيرة العربية. ولا أحد يوضح هذه الصورة عندي بكيفية رمزية أفضل من ساطع الحصري في كتابه «دراسات في مقدمة ابن خلدون»: في المقدمة كل شيء: الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ، والاقتصاد السياسي، ونظرية التطور، والمقولات الكبرى للمادية التاريخية. فقد سبق ابن خلدون كلا من فيكو، وهيردر،

ومونتسكيو وماركس وسبنسر ـ ولو إمتد العمر بالمرحوم الحصري لجعل ابن خلدون يسبق ستراوس وفوكو، وربما آخرين أيضاً. أليس العلامة العربي ممتطياً في هذا السباق صهوة الجواد العربي الأصيل؟

كذلك كُتبت في نفس الاتجاه كتب ورسائل جامعية جعلت كل همها إظهار «فصل العرب على العجم» بحيث أن الأمر أصبح يتعلق بتقليد فكري شائع له أنصاره والمدافعون عنه: إن الكتابة والبحث في الفكر الاسلامي لا يكونان عملاً إيجابياً إلاّ إذا عددا في دراسات مقارنة، جوانب الالتقاء بين عناصر مفكر غربي لاحق وآخر عربي سابق (أمثلة شهيرة: التوحيدي وباسكال ابن عربي وليبنتز، ديكارت والغزالي. . .).

إن مثقفنا هذا يتساءل بأسى ومرارة: ما مصدر الثورة الشاملة التي عرفتها أوروبا في القرن السابع عشر؟ وما هي الأسباب التي يمكن أن نعزي إليها ميلاد العلم الحديث؟ إذا كان الأمر متعلقاً بظهور فكر تجريبي في مقابل فكر تأملي فقد عرف العرب التجريب قبل بيكون وباسكال؟ وإذا كان الأمر متعلقاً بميلاد فكر متشكك يبدأ بالرفض قبل القبول، فقد أنجب العرب الغزالي في القرن الحادي عشر قبل ظهور ديكارت ـ لقد كتب «المنقذ من الضلال» بستة قرون قبل كتابة «المقال في المنهج» (يجتهد جميل صليبا في مقدمة نشره لكتاب الغزالي في إظهار جوانب السبق المختلفة ولكنه، ما دام الأمر متعلقاً عنده بسبق زمني لا ينتبه إلى كون القديس أوغسطين كتب إعترافاته زمناً طويلاً قبل الغزالي، وإلى أن في مقاطع من تلك الاعترافات ما يدعو إلى إستحضار «المنقذ»). إن صاحبنا هذا لا يريد أن يدرك أنه يخرج الرجلين معاً من سياقهما التاريخي تماماً، كما أنه لا يريد بتاتاً أن يفهم الدلالة الأيديولوجية لعمل كل منهما، في الموقف الذي نجد فيه ثورة على القديم ورفضاً عند ديكارت، يتعلق الأمر عند الغزالي بمحافظة شديدة وبدفاع حار: إنه التبرير.

ولكن الذي يعنينا أكثر من هذا هو ما يترتب عن موقف مثقفنا هذا من نتائج بالغة الخطورة، إنه لا يكتفي فقط بالقول بأن العرب كانوا حملة الفكر اليوناني وحفظته ولا يكتفي أيضاً بالإشارة إلى الثورة العلمية التي ابتدأها العرب وعرفت أوروبا كيف تستفيد منها (الإشارة هنا = التفاخر المحض) إن «التحليل» ينتهي بهذا المثقف إلى إقامة فصل تام بين التقدم الروحي والتقدم المادي، بين الغرب والشرق. الغرب، من حيث هو مقولة أساسية في الفكر العربي المعاصر، يصبح عند صاحبنا هذا مرادفاً للانحلال الأخلاقي في حين أن الشرق، تلك المقولة الغامضة في الفكر

العربي المعاصر (يجب ألا ننسى أنها غامضة لأنها دائماً مضمرة، ضمنية فحسب)، إن الشرق يظل الحصن الحصين لكل القيم العليا. وإذا كان عز الشرق هو الماضي فإن الماضي يكون كل شيء. الإختلاف بين الموقفين السابقين لا يعدو أن يكون إختلافاً في الظاهر فحسب، إختلافاً في الأسلوب والتعبير فقط، أما الجوهر فواحد. هناك التقاء موضوعي بين التيار الذي يرفض التراث، بدعوى رفض الماضي كلية (على نحو ما يمثل هذا الموقف فيلسوف النزعة الوضعية العربي) وبين التيار الآخر، المعارض له فيما يبدو، الذي يجد في التراث ما يدعو إلى الأقبال عليه وإلى إكتشاف جوانب القوة والحقيقة الخالدة فيه (على نحو ما يمثل هذا الرأي، ممثل التيار القومي) - يلتقي التياران الوضعي والقومي في موقفهما من التراث في مسألتين إثنتين. أولاهما أن كلاً منهما لا يأخذ مسألة التراث مأخذاً جدياً من الوجهة الفلسفية: الأول لأنه لا يدرك الثقل الخطير الذي لا يزال يشكله الماضي (= التراث) بالنسبة للعرب اليوم. والثاني لأنه لا يعي أنه لا سبيل إلى تحقيق الأهداف القومية التي يدعو إليها هو ذاته إلا بالوقوف من ذلك الماضي موقفاً جدياً إنتقادياً، موقفاً يعي حقيقة أن الماضي قد مضى بالفعل وأن معركة البناء تعني إستشراف آفاق المستقبل والتخلي عن النرجسية التي يكون الماضي معها وثنا لا سبيل إلى تحطيمه. وثاني المسألتين هو أن كلا من الموقفين، بالرغم من الاختلاف البين بينهما لا يقيم إعتباراً لتاريخه الوجود البشري ومن ثم لتاريخية التراث. لذلك يكون التراث عند الفيلسوف العربي الوضعي قضية ميتافيزيقية (= خالية من المعنى) ويكون عند الفيلسوف القومي بعداً ضرورياً تابعاً من أبعاد الهوية العربية.

مسألة تاريخية التراث والإلحاح على دلالته بالنسبة للمجتمعات العربية اليوم من جهة ومحاولة تسخير جانب من المنهجية العلمية المعاصرة في دراسته وفهمه من جهة أخرى، هي ما يميز الفيلسوف العربي المعاصر الذي يعلن إنتماءه إلى المدرسة الماركسية. ما يميزه على مستوى النية والقصد على الأقل، فعندما يتحدث الأستاذ طيب تيزيني عن مختلف الدارسين الذين تناولوا مسألة التراث يلاحظ بأن «أهمية طرح قضية التراث القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلمية فحسب، إنهم ينظرون إليها بهذا الشكل أو بذاك وبهذه الدرجة أو بتلك أيضاً بالعلاقة مع الواقع... بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي»[5]. مسألة التراث ترتبط بالحاضر لأنها

---

(5) طيب تيزيني - من التراث إلى الثورة. دار ابن خلدون، ط 1 1976 (بيروت صفحة 10).

تكتسب أهميتها ودلالتها بالنسبة للحاضر بهذا المعنى الذي يكون فيه وعي الماضي وعياً بالحاضر وفهم التراث وتحديد المهام المطلوب منه إنجازها ـ على مستوى الدرس ـ تجديداً للهوية، لهذا السبب «أكتسبت قضية التراث العربي الفكري في الآونة الأخيرة وعلى الأقل في السنين العشر المنصرمة أهمية خاصة متميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي السياسي العملي، وبالحياة الايديولوجية في هذا الواقع»[6]. من ثم تأتي مقولة «الاستلهام» التي يتحدث عنها المثقف العربي الماركسي: استلهام «الجوانب المشرقة من التراث»، والجوانب المشرقة عند تيزيني هي كل ما يكشف عن وجود فكر مادي في مقابل الفكر المثالي الذي يكون دائماً وأبداً مرادفاً للجوانب المدلهمة. يعني هذا بكيفية تقليصية أن كل التراث العربي الإسلامي يكون على غرار كل النتاج الفكري الغربي، مندرجاً في التيارين الكبيرين المتصارعين: المادية والمثالية، تماماً كما تقرأ التقسيم ذاته في كل الأدبيات الماركسية التقليدية.

التسليم بهذه الأطروحة المركزية عند صاحب «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» يجعل المثقف العربي الماركسي يقرأ كل التاريخ العربي الاسلامي بمقتضيات المراحل الخمس كما يصوغها ستالين. مراحل الصراع بين العبودية والفيودالية والبورجوازية الخ... إن الفكر المادي لا يكون فكراً ثورياً على المستوى النظري فحسب. ولكنه يكون فكراً نضالياً، فكراً ينطق بلسان «الكادحين والمسحوقين» هكذا يقول ـ على سبيل المثال ـ عن الفارابي: «إن «المدينة الفاضلة» هي في الأصل ـ حسب الفارابي ـ مدينة المسحوقين في المدينة والريف من أرقاء وفلاحين معدمين هؤلاء الذين كان لآفاق الطور البورجوازي المبكر أن تستوعب مشكلاتهم أي أن تمنحها إمكانية التحقق»[7]. كل الصعوبات التي تطرحها قراءة الفارابي تتحول إلى معادلة سهلة يقوم فيها الصراع بين ناطق بلسان «البورجوازية المبكرة» وفكر منافح عن «الأرستقراطية» المحافظة. والسيد تيزيني لا يستطيع أن يفلت من إغراء المقارنة الخفية مع البورجوازية الفرنسية التي ستقود ثورتها الشهيرة فيما بعد. سنرى الفارابي ملوحاً بالشعار الثلاثي المعروف: «مشروعه في «مدينته الفاضلة» لم يكن في الحقيقة إلا «التقاطة» فكرية فذة واعية كثيراً أو قليلاً

---

(6) نفس المرجع والصفحة.

(7) طيب تيزيني ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1 (بدون سنة الطبع) ص 283.

لذلك الواقع، أي محاولة لاعطاء تلك المطامح الاجتماعية في «العدالة والحرية والأخوة» أبعادها النظرية وشرعيتها التاريخية»[8]. الاختلاف الوحيد في الشعار الثلاثي يكون في استبدال المساواة بمفهوم آخر هو «الأخوة». هذا المفهوم الأثير لدى كل النفوس العربية.

إن ما لا ينتبه إليه المثقف الماركسي العربي في حديثه عن الفلاسفة هو أنه «حتى الفلاسفة أنفسهم أولئك الذين احتلوا الموقع العقلاني الأكثر تطرفاً ظلوا يتحركون في إطار ميتافيزيقا ذات ماهية دينية»، كما ينبهنا إلى ذلك السيد محمد أركون[9]. ليس هناك في تاريخ الفكر الاسلامي من نستطيع أن نطلق عليهم حقيقة نعت «الفلاسفة المحض» (على حد تعبير عبد الرحمن بدوي)[10]، لأن الفلسفة في الإسلام «تتحدث لغة تميل إلى أخذها في المستوى العقلاني وحده حيث تدعي أنها تتخذ مكاناً لها في حين أنها تظل في الواقع متضامنة مع الفكر الديني أو على الأقل مع الحساسية الدينية»[11].

العيب الذي نأخذه على الفيلسوف العربي الوضعي يسقط فيه الفيلسوف العربي الماركسي. كلاهما يقسر التراث العربي الاسلامي على الاستجابة لمقتضيات الشروط التاريخية لنشأة المنهجية المعاصرة. كلاهما، مع الاختلاف بينهما، يفرغ المنهج الذي يلتجأ إليه من محتواه. لا أحد منهما يحاول القيام بإستلهام فعلي لروح المنهج الذي يلوح به بهدف فهم مستنير للتراث ولكنه يقسر التراث على الاستجابة لمقتضيات المنهج كما تمت صياغته من قبل في ظروف تاريخية مختلفة. إن النتيجة الحتمية لذلك هي ضياع الدلالة الثورية للمنهج المادي الجدلي عند المثقف الماركسي لأنه يتحول إلى صورة باهتة لا تفلح الحلة الحمراء التي يلبسها له في إضفاء ما تكون في حاجة إليه من دقة ووضوح.

إذا كانت محاولة المثقف العربي الماركسي (الذي إخترنا الأستاذ تيزيني نموذجاً واحداً ممكناً له من بين نماذج أخرى عديدة) تدل على بداية طريق واضح في «قراءة» التراث فإنها هي ذاتها سرعان ما تتيه في متاهات أدغال موحشة لا تملك بعد العدة

---

(8) المرجع السابق ص 28.

(9) M. Arkoune- L'humanisme Arabe au IV Siecle de L'hegire, Vrin, 1970, Paris P. 336.

(10) القى الأستاذ عبد الرحمن مجموعة دروس حول الفلسفة الإسلامية في جامعة الصوربون ـ وعنون الجزء الثاني منها المتعلق بالفلاسفة بالعنوان الفرعي "Les Philosophes Purs" (الفلاسفة المحض) تمييزا لهم عن المتكلمين.

(11) محمد أركون. نفس المرجع السابق.

الكافية لاجتيازها. إنها تلخص لنا، لأسباب أشرنا إلى بعضها، بعض أوجه الحضور الفلسفي «في الفكر العربي المعاصر».

سعيد بنسعيد

السينوية
فُصولها وأصولها

محمد عابد الجابري

القول بـ «السينوية» معناه الإعتقاد في أن لإبن سينا فلسفة خاصة به، أو على الأقل مذهباً فلسفياً خاصاً متميزاً عن الفلسفة السائدة في عصره. ومع ذلك فإن هذا التحديد وحده لا يكفي. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يستحق هذا الإسم إلاّ إذا كان له مثل ذلك المذهب، ولكن ليس كل فيلسوف يستحق أن ينسب إلى إسمه مذهب خاص بالمعنى الذي يعطى لمذهب إبن سينا حين يوصف بـ «السينوية» أو لمذهب إبن رشد حين يوصف بـ «الرشدية» أو لمذهب ديكارت حيث ينعت بـ «الديكارتية». إن هذه الصيغة (= سينوية، رشدية، ديكارتية الخ. . .) تدل على قيام نزعة فلسفية متميزة دشنها وأرسى أسسها وحدد إتجاهها، أو إستعادها من الماضي على صورة من الصور، الفيلسوف الذي تنسب إليه وتحمل إسمه. فلا بد إذن أن يكون ذلك المذهب قائماً على جملة من الآراء، تخالف، في كثير أو قليل، الآراء السائدة من قبل وتتعلق بقضايا أساسية في الفلسفة. ولا بد أيضاً أن يكون له إمتداد أي أتباع يعملون على تكريسه وتعميقه، وربما أيضاً على ترميمه وإدخال بعض التعديلات عليه. لنضف أخيراً أنه لا بد أن يكون صاحب هذا المذهب واعياً بخصوصية إتجاهه الفلسفي معتقداً فيه أنه «المذهب الحق». أما مسألة ما إذا كان هذا المذهب، أو الإتجاه الفلسفي، يدشن مرحلة من «التقدم» في تاريخ الفلسفة أم أنه بالعكس من ذلك يكرس مرحلة من «التراجع» والنكوص إلى الوراء، فتلك مسألة أخرى. إن الحكم في هذه المسألة لا يرجع إلى صاحب المذهب ولا إلى أتباعه أو خصومه. إن مثل هذا الحكم هو من إختصاص مؤرخ الفلسفة الذي يستند في أحكامه على مقاييس معينة يعتمد فيها ميولاته الخاصة، أو يستخلصها من تاريخ

الفلسفة، بل من تاريخ الفكر البشري عامة، ومن إتجاه تطوره.

سيكون علينا إذن أن نبرز في خطاب إبن سينا الفيلسوف ما يجعل مذهبه يرتفع، حسب المقاييس التي حددناها أعلاه، إلى المستوى الذي يجعل منه إتجاهاً فلسفياً متميزاً يستقي هويته من إنتسابه إليه، أي من كون إسم إبن سينا قد صار علماً عليه. وسنبدأ بإبراز وعي إبن سينا بخصوصية وتميز مذهبه، لننتقل بعد ذلك إلى تحليل رأيه في القضايا الأساسية التي تشكل قوام ذلك المذهب. أما حكمنا على «السينوية» فسنعتمد فيه الرجوع بها إلى مصادرها، وبعبارة أخرى أن حكمنا عليها سيكون مستمداً من حكم التاريخ على أصولها. أما إمتداداتها، أعني «السينوية المتأخرة» فليس ههنا مجال للحديث عنها.

***

يضع إبن سينا فلسفته، أعني ما يعتبره الفلسفة الصحيحة، وبتعبيره: «الحق الذي لا مجمجة فيه»، يضعها في مقابل فلسفة «المشائين»، وبكيفية خاصة فلسفة مشائي عصره الذين يصفهم بـ «العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلاّ إياهم..» والمشاؤون، كما هو معروف، هم أتباع أرسطو، تلامذته وشراحه والمرجون لفلسفته المتعصبون لها المعتقدون في صحة أطروحاتها. ومعلوم أن «المشائية» قد إنتقلت إلى الثقافة العربية مع حركة النقل والترجمة، خصوصاً تلك التي رعاها المأمون العباسي والتي إستمرت زهاء قرن من الزمن نقلت خلاله إلى العربية جميع مؤلفات أرسطو تقريباً. وبالإضافة إلى التراجمة الكبار الذين كانوا علماء وفلاسفة ومناطقة، مشائيي النزعة، أمثال إسحاق بن حنين وحنين بن إسحاق ويحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس، بالإضافة إلى هؤلاء الذين بلوروا إتجاهاً مشائياً في الفكر الفلسفي العربي، إنتشرت النزعة المشائية في الثقافة العربية الإسلامية عبر مؤلفات الكندي والفارابي خاصة. وكانت مدرسة بغداد، منذ المأمون إلى عصر إبن سينا، المركز الرئيسي للمشائية العربية وكان أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي عاصر إبن سينا (توفي في أواخر القرن الرابع الهجري ما بين سنة 319 و400 هـ) آخر من إنتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبالتالي آخر قطب من أقطاب المشائية العربية في المشرق.

يضع إبن سينا فلسفته إذن في مقابل المشائية التي كان يتمسك بها مناطقة بغداد والمنحدرة إليهم من شراح أرسطو المشهورين خصوصاً منهم الأسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين جنحوا ببعض آراء المعلم الأول (أرسطو) نحو

الافلاطونية المحدثة، وبكيفية خاصة في بعض القضايا التي تركها أرسطو غامضة أو ملتبسة كقضية «العقل الفعّال»: هل هو جزء من النفس، وبالتالي يفنى بفناء البدن، أم أنه كائن مفارق وبالتالي خالد؟ وإبن سينا إذ يعترف «بفضل أفضل سلفهم (أرسطو) في تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . . .»، إن ابن سينا إذ يبرز فضل أرسطو في هذه الأمور ينحى باللائمة على أتباعه وأشياعه الذين إقتصروا على تقليده والتعصب له ولم ينظروا إلى فلسفته بعين النقد لـ «يَرُمُّوا ثلما يجدونه فيما بناه ويفرعوا أصولاً أعطاها»، ولا راجعوا عقولهم فيما يأخذونه عن السلف ولا خطر ببالهم أن يضعوا «ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له، أو تنقيح أياه».

ويحدثنا إبن سينا عن نفسه وموقفه فيقول إنه تفطن منذ أن بدأ بالإشتغال بالفلسفة في أول شبابه إلى جوانب النقص والخطأ فيما قاله أرسطو وشراحه، وإنه قد إطلع على علوم وقعت إليه «من غير جهة اليونانيين» مما مكنه من المقارنة والمقابلة بين الآراء والأقاويل مستعيناً في ذلك بـ «العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين إسم غيره»، فعرف الصواب من الخطأ والصحيح من المزيف وأخذت تتبلور لديه منذ ذلك الوقت آراء خاصة ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» التي تعقبها، كما يقول: «مثين من المرات». غير أنه فضل مع ذلك أن يساير الاتجاه السائد في عصره وكره «شق الطاعة ومخالفة الجمهور» المتعصب للمشائين، فألَّفَ كتباً على طريقتهم ـ يتعلق الأمر بـ «الشفاء» و «النجاة» خاصة ـ أكمل فيها «ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منهم» مغضياً كما يقول «عما تخبطوا فيه» جاعلاً له «وجهاً ومخرجاً»، عادلاً عن الجهر بمخالفتهم إلاّ «في الشيء الذي لم يكن الصبر عليه» حسب تعبيره. وهكذا جاءت كتبه هذه التي ألفها لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن» والتي جمع فيها ما تحققه «من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين». تحمل ضمن طابعها المشائي مضامين من فلسفته الخاصة التي لا يتقيد فيها بآراء أرسطو ولا بتأويلات شراحه، والتي عرضها في كتب أخرى ألفها للخاصة، أو كما يقول «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» مثل كتاب «الحكمة المشرقية» وكتاب «الإنصاف» وكتاب «الإشارات والتنبيهات» ورسائل أخرى رمزية وغير رمزية. (أنظر مقدمة كتاب المطبوع باسم «منطق المشرقيين» وهو فيما يبدو القطعة الأولى من كتابه «الإنصاف» الذي نشر عبد

الرحمن بدوي قطعاً أخرى منه في كتابه «أرسطو عند العرب». أنظر كذلك مقدمة قسم المنطق من كتابه «الشفاء»، وأيضاً خاتمة كتابه «الإشارات والتنبيهات»).

أما أن يكون ابن سينا واعياً تمام الوعي بأنه صاحب مذهب فلسفي خاص به فهذا ما لم يعد يحتمل، بعد الذي ذكرنا، أي شك أو جدال، وإما أن يكون هذا المذهب قد تكوَّن لديه منذ «ريعان الحداثة» كما يقول، أم أنه إنما صار إليه بعد نضجه في أواخر عمره، كما يرى ذلك بعض الباحثين، فهذا ما سنناقشه في الفقرة التي سنخصصها لبيان مصدر هذا المذهب وأصوله. أما الآن فلنتجه بإهتمامنا إلى البحث في تلك «الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» ـ حسب تعبير ابن سينا ـ والتي تشكّل قوام السينوية ومضمونها العام.

***

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في جملتها وجدناها إمتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في نفس الوقت. هي إمتداد لها لكونها تتبنّى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا يخفي فضل الفارابي عليه بل إنه «السلف» الوحيد الذي يخصصه بعبارات التقدير والإكبار. وهكذا فعلاوة على إعترافه الصريح بكونه يدين له في فهم كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو (أنظر سيرته الذاتية في القفطي وكذا في ابن أبي أصيبعة) فهو لا يتردّد في استثنائه من المشائين أصحاب مدرسة بغداد الذين هاجمهم بسبب «تبلّدهم وتردّدهم» في فهم «أمر النفس والعقل»، بل إنه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة كبار المشائين شراح أرسطو أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين التس عليهم، كما يقول «مذهب صاحب المنطق» في النفس وخلودها. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف» (أنظر رسالته إلى الكسيا في كتاب عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب).

غير أن إعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه والإشادة به دونما تحفّظ لم يمنعه من «الخروج» على الحدود التي وقف عندها أبو نصر بمنظومته الفلسفية، ولا عن إعطائها توجيهاً ومضموناً مغايرين. ويهمنا الآن أن نتعرّف على نوع وطبيعة التعديلات والتغييرات التي أحدثها ابن سينا في المنظومة الفارابية، إن ذلك في نظرنا أحسن مدخل إلى «السينوية» وأفضل طريق إلى مفاصلها ومضمونها العام.

تربط المنظومة الفارابية بين الطبيعة و «ما بعد الطبيعة» ربطاً منطقياً لا يخلو من جمال وأحكام، لتؤكّد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه: وهكذا، فإنطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، إلى: واجب وممكن، يطرح الموجود الواجب الوجود كسبب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عند سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود، إقتران المعلول بعلّته، فلا فاصل بينهما، وهذا الاقتران يتم عن طريق الفيض، ذلك «أن وجود ما يوجد عنه (= عن واجب الوجود) إنما على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع أنحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى أي شيء آخر... وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما يفيض عن وجوده هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله. (آراء أهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية).

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخّل نظام بطليموس الفلكي ليحوّل «المنطق» إلى أنطولوجيا وليمزج بين الطبيعة و «ما وراء الطبيعة» بشكل يجعل الواحد منهما يفسرّ الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبدأه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي بإعتبار تعدّد معقولاته، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» تحدث الكثرة على الصعيد الأنطولوجي، وبالتالي يتم التغلّب على المبدأ القائل: من الواحد لا يصدر إلاّ واحد، والذي أدّى إلى القول بالفيض كحل لمشكلة الخلق. وهكذا فَبِما يعقل ذلك العقل الأول ذاته تفيض عنه كرة سماوية (أو فلك) جرماً ونفساً، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك، وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد قليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك العقل يعقل أيضاً مبدأه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان. وهذا العقل الثاني يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية أخرى جرماً ونفساً، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ

والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند كرة القمر «وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرّك دوراً». وبدلاً من ذلك تصدر عنه، أي عن هذا العقل العاشر النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحوّل بحركة الأفلاك فتتشكّل منها العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) التي منها تتكوّن الأجسام الأرضية. وهكذا فبمجرّد ما يتكوّن جسم ما على هذا النحو يفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمّى بـ «واهب الصور»، كما يسمّى بـ «العقل الفعّال»). ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية (جماد، نبات، حيوان، إنسان).

جميع الكائنات الأرضية تتألّف إذن من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت من العقل الفعّال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبّلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى المنمية (غاذية ومربية ومولّدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والإنسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشترك فيها الحيوان والإنسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحساسة والمتخيّلة وهي للانسان والحيوان، والقوى الناطقة وهي للانسان فقط). وعلى الرغم من تعدّد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزّأ بتعدد وظائفها، وهي، في الانسان، تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس بوصفها مشكلة من هذه القوى صورة للجسد، وبالتالي فوجودها مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجده عند ابن سينا الذي بنى فلسفته «الخاصة» به على القول بجوهرية النفس واستقلالها.

ويولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويعنى بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاثة:

- العقل الهيولاني ويسميه أيضاً العقل بالقوة، و «هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها» (أنظر الفارابي: رسالة في العقل).

- العقل بالفعل وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي

انتزعها من المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد أن كانت قبل إنتزاعها معقولات بالقوة.

ـ العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجرّدة من المواد والذي أصبح قادراً على إدراك المعقولات البريئة من المادة أصلاً، أي الصور المجرَّدة مثل العقول السماوية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. إنها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهَّلاً لتلقّي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، بإعتبار أن الفيلسوف يتلقّى من العقل الفعّال بعقله، في حين أن النبي يتلقّى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعّال في عقل الفيلسوف أو في مخيلة النبي يتلقّاه من الله، وهكذا «يكون الله عزَّ وجلَّ يوحي إليه (إلى الإنسان) بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة» (آراء أهل المدينة الفاضلة).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهذه المعرفة تستكمل نفس الإنسان حقيقتها وتصبح غير محتاجة في قوامها إلى مادة وتكون بذلك من جملة الأشياء البريئة من الأجسام، يعني الكائنات العقلية التي تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك ولا إلى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها. وهكذا فالسعادة هي أن تصير النفس، بواسطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلاّ أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال» لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة، أمّا ما دامت لم تستكمل حقيقتها ولم تفعل أفعالها العقلية التي بها تصير كاملة فإنها تبقى قوى وهيئات فقط معدّة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات» (السياسة المدنية).

هذه هي السعادة عند الفارابي وطريقها كما رأينا هو العقل أي استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادىء الموجودات ونظام الكون والعقول

المفارقة الخ . . . أمّا ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحرّرها من البدن كما سنرى . وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به ، بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً ، هذا الجانب هو الطبيعة الاجتماعية للانسان ، فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلاّ إذا كان يعيش في مجتمع ، وكان هذا المجتمع فاضلاً . ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال . . . إلا بإجتماعات جماعة كثيرة متعاونين . . . والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة . . . والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة» (آراء أهل المدينة الفاضلة) . وبعبارة أخرى أن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور بين المدن والأمم ، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية ، وأن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية» .

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة ومفاصيلها الرئيسية ، استعدناها هنا لنلج منها إلى صرح «السينوية» .

إذا نظرنا إلى «السينوية» بوصفها مذهباً فلسفياً متميِّزاً ، بالمعنى الذي حدَّدناه به من قبل ، وجدناها تتحرَّك حول محورين رئيسيين : محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الإشكاليات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام) ، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسماء وتطغى فيه النزعة الغنوصية المشرقية . وإذن فالسينوية تتألَّف أساساً من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/ العالم ، الانسان/ الله) ولكن متنافرتين من حيث المنهج (المنهج الجدلي الكلامي في المحور الأول و «المنهج الغنوصي» الإشراقي في المحور الثاني) . وسنرى إلى أي مدى إستطاع ابن سينا أن يجعل التكامل في الموضوع يغطي على الاختلاف في المنهج .

لنبدأ إذن بغرض أهم فصول الفلسفة «الكلامية» السينوية التي يدور الحديث فيها ، كما قلنا حول العلاقة بين الله والعالم . إن ابن سينا يسمّي هذا المبحث بـ «العلم الإلهي» ، ولكن عدم تقيّده بمنهج المعلم الأول (= أرسطو) وتجاوزه الحدود التي وقف عندها المعلِّم الثاني (= الفارابي) وميله بالتالي إلى طريقة المتكلِّمين وانشغاله بإشكالياتهم يجعل من المناسب إستعمال التسمية التي اخترناها

لهذا الجزء من السينوية، أعني «الفلسفة الكلامية». وسنرى فيما بعد أن هذه التسمية تبرِّرها أيضاً إمتدادات هذا الجزء من السينوية في علم الكلام الأشعري.

أولاً: الفلسفة الكلامية السينوية: الله والعالم

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان: ينطلق ابن سينا في بناء صرح إلهياته من تأمّل فكرة «الوجود»، فيلاحظ بادىء ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلاَّ بالعقل. فـ «الإنسان» مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمَّى زيداً أو عمرواً فهو موجود محسوس يتخصَّص بوجوده في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالمقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحس. ولكن «الانسان» ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو أيضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكليّ لا وجود له في الخارج حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود عقلي ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود العقلي للكليات، أو المفاهيم العامة، هو على غرار وجود «المثل» الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسبه لها أفلاطون، بل يرى أن وجودها إنما هو في العقل فقط، أي أنه وجود ذهني لا غير، يقول: «فلا كلي عام في الوجود (الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل»، ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة».

الموجودات إذن صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلاَّ بالعقل، وبعبارة أخرى: الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرَّد معنى متصوّر «وليس من شأن المعنى المتصوّر أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيِّز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها مثل مفهوم لفظ «الخلاء» ومفهوم لفظ «الغير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصوَّر مع استحالة وجودها، ولو لم تتصوَّر لم يمكن سلب الوجود عنها، فإن ما لا يتصوَّر معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً» (منطق المشرقيين).

الماهية والوجود: هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا، كالفارابي، يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية تقتضي الوجود ولا بد إذ «أنه من البينّ أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات. ذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إمَّا في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهان)، كان لهذا معنى محصل مفهوم» (الشفاء ص295) بمعنى أننا نتصوَّر الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده لأن الوجود ليس بماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وبعبارة أخرى إن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحصول عليها، خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات. فعندما نقول إن الماهية مخلوقة أو مبدعة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا أنها مبدعة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت بل الوجود مضاف إليها كشيء طارىء عليها» (شرح أوتولوجيا، في: أرسطو عند العرب ص 61).

هل يعني هذا أن الماهية أسبق من الوجود؟

إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كـ «شيء طارىء عليها» ينطوي على إعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصوّر الذهني. أما في الواقع المشخص، أي في الأعيان، فليس يمكن القول بأسبقية أي منهما على الآخر: فالوجود والماهية في الشيء المتعينّ (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكّلان هوية واحدة. ومن هنا ضرورة التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبناء عليه فإذا نظرنا إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبينّ حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصوّر بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي بإعتباره إمكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، إنطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنعاً، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق لوجوده، بالنسبة لمعرفتنا.

وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يقوم في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجودات كلها تدخل في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الوجود والماهية؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن: يقرِّر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: قسم إذا أعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، فهو واجب الوجود، أو ضروري الوجود بمعنى أنه متى فرض غير موجود عرض عنه محال. وقسم إذا أعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها أنها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود.

لنتأمَّل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وبإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عند لذاته أم لشيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، فهو إذن واجب الوجود بذاته. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين أو فرض عدم قيام الاحتراق بالقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، فهو إذن واجب الوجود بغيره. وواضح أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك «الغير» فلا يخلو إمَّا أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبقى فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي إعتبار غير إعتبار ذات الشيء، لأن إعتبار الذات إمَّا أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإمَّا أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يمتنع وجوده

بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق إلاّ أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتالي فكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته.

وإذا إعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونما نسبة أو إضافة للغير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصوّر إلاّ موجوداً، فهو الموجود الواجب. وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فماهيته وجوده ووجوده ماهيته، إنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده «لأن السبب متقدّم في الوجود ولا متقدّم في الوجود قبل الوجود» في واجب الوجود بذاته. وإذن فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أمّا بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاته أي ماهية محض، ومن ناحية أخرى واجب بغيره أي وجود متحقق، وبالتالي فالماهية فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود: تبينّ مما تقدّم كيف أنه من الممكن أن ننادي إلى «واجب الوجود» من مجرّد تأمّل فكرة الوجود. وبإمكاننا الآن أن نتقدّم خطوة أخرى فنقول مع ابن سينا إن ممكن الوجود بما أنه مجرّد إمكان فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، وبالتالي فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته، وإذن فوجود كل ممكن هو من غيره. وهذا «الغير» إمّا واجب وإمّا ممكن. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتاج هو الآخر في وجوده إلى غيره . . . ويتسلسل الأمر هكذا فنكون أمام جملة من الممكنات، متناهية أو غير متناهية. وهذه الجملة إمّا أن تكون واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، ولا يمكن أن تكون واجبة الوجود بذاتها، لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، ولأن واجب الوجود لا يتقوّم بممكنات الوجود، فلا يبقى إذن إلاّ أن تكون ممكنة بذاتها، وفي هذه الحالة تحتاج هذه الجملة في وجودها إلى «غير» يفيدها الوجود. وهذا «الغير» إمّا أن يكون خارجاً عنها أو داخلاً فيها، فإن كان خارجاً عنها فهو المطلوب، وإن كان داخلاً فيها فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنه سبق أن قلنا إن جميع آحادها ممكنة الوجود. وإذن فلا يبقى إلاّ أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب.

وحدانية واجب الوجود: وإذا ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعينّه لأن واجب الوجود ما لم يتعينّ لم يكن علّة بغيره لأن غير المتعينّ لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، فلا بد إذن أن

يتعينّ، وتعيّنه إمّا أن يكون لكونه واجب الوجود لا غير، وفي هذه الحالة فلا واجب وجود غيره وهو المطلوب، وإما أن يكون تعيّنه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعينِّ معلولاً لغيره وبصيغة أخرى: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إمّا أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه لعلّة. فإن كان معنى نوعه له لذاته كان معنى نوعه لم يوجد إلاّ له، وإن كان لعلّه فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود». على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمّن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشيئين إنما يختلفان ويكوّنان اثنين إما بسبب سبق أحدهما للآخر سبقاً زمنياً وإمّا لعلّه من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي فإذا فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منهما مطابقاً للآخر متهاوياً معه بإعتبار أن ماهية كل منهما هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحد، لا نِدَّ له ولا مثل ولا ضد.

ثم أن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون لذاته مبادىء تجتمع فيتقوم منها سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إمّا أن يصح لكل واحد من أجزائه وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، وإمّا أن يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونه، وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمع ولا الأجزاء الأخرى واجب الوجود. أما إن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلّق كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس منها واجب الوجود. وإذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث» ومن جميع الجهات لأنه إذا قدر أن يكون واجباً من جهة كان إمكانه متعلّقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً.

علم واجب الوجود: واجب الوجود إذن مجرّد بذاته عن المادة وعوارضها. ولما كان العقل هو بالتعريف: الهوية المجرّدة عن المادة، فإن واجب الوجود عقل، وهو أيضاً عاقل ومعقول: فبما هو هوية مجرّدة فهو عقل كما قلنا، وبما يعتبر له أن هويته

ـدة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجرَّدة فهو عاقل
. ذلك أن كل ما يوجد له ماهية مجردة ـ أي كل ما هو عقل، فهو عاقل، وكل ما
هية مجرَّدة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تعقّل لشيء، فهو معقول، وإذا
، هذه الماهية المجرَّدة لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجرَّدة تتصل بها
ـارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول لا
ـب التعدُّد في ذاته بأي وجه، لأن كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته، أي عاقل وكونه
وع تعقّله، أي معقول، لا يخرجه عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية
.

وكما أن كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه
لك كونه يعقل «الغير» لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أن واجب الوجود ليس
أن يعقل الأشياء من الأشياء حتى يتكثَّر ـ أي تدخله الكثرة ـ بالأشياء، لأنه إن
عقل الأشياء من الأشياء فذاته ستكون إما متقوِّمة بما يعقل فيكون تقوّماً بالأشياء
كون متوقِّفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن
، ذاته غير متقوِّمة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه الأشياء،
ء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه
وهذا محال كذلك.

لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقل
اء إذن؟

لقد تقرَّر من قبل أن واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته كما
هو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث
بدأ لها: فما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغيرّ ولا
ود ولا العدم فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون
ساد فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد
ب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة وبأشخاصه، وأعيانه بصورة غير
ـرة، وبالتالي فواجب الوجود يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كأشخاص.
كان واجب الوجود يعقل المتغيرات بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغيرّ،
زمانياً مشخصاً، حتى لا يكون تعقّله لها يتغيربتغيرها: تارة يعقل منها أنها
ـدة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من
ين صورة عقلية على حدة لا واحدة منها تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود

متغيراً بالذات، وهذا محال. وإذن فواجب الوجود «إنما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض». وبعبارة أخرى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عمله بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر».

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولّد عنها. وهو بهذا يعلم كل شيء لأنه لا شيء من الأشياء يوجد إلاّ وقد صار من جهة ما واجباً بسببه. والأمور الجزئية إنما تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدّى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولّد منها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الصورة العقلية التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب ـ الصوري ـ في الصورة الحسية للكرسي، فإنه يمكن القول، قياساً على ذلك (قياس الغائب على الشاهد) أن إدراك واجب الوجود للكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد. وإذن فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه، بل القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على فرض وذلك هو الإرادة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه «الصفات» التي أطلقناها على واجب الوجود لا تعني بصورة من الصور أية إضافات إلى ذاته، بل إنما تعني سلب نقيضها عنه فقط: فهو واحد بمعنى أنه مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك. وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها. وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث، ومريد أي أنه مع عقليته، أي سلب المادة عنه، هو مبدأ لنظام الخير كله. وهو جواد أي مسلوب عنه أن يكون ينحو بجوده نحو فرض لذاته... وهكذا فصفاته لا توجب أي كثرة في ذاته.

القديم بالذات، الحادث بالزمان: قلنا إن واجب الوجود هو مبدأ الكل، وعلينا أن نضيف الآن أن ما يجوز عنه يجب أن يوجد، ومن هنا وجود العالم. ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقول لواجب الوجود أي مبدع له، لا أول له في

الزمان. ذلك أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيما قبل فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنا: واحد في ذاته وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته، وواحد بمعنى لا شريك له وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من خارج ذاته. وإذن فيلزم من استحالة القول بالمرجح بالنسبة لواجب الوجود أن لا يوجد عنه شيء أصلاً. وبما أن هاهنا عالماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أي بالله واجب الوجود، فإن وجوده إنما هو بإيجاب من الواجب، أي من حيث أن واجب الوجود علّة له وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث أنه الواجب لذاته. ومن هنا كان العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات: هو قديم بالزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث بالذات بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلّة سابقة عن المعلول. ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع: إن حركة الخاتم مساوقة ومزامنة لحركة الأصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الاصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علة لها. وواضح أن مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالعالم ممكن بذاته، فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود، فهو قديم بالزمان.

الفيض، والتدبير بواسطة: قلنا إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلاّ واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيئان متباينان في ذاتهما وحقيقتهما فمعنى ذلك أنهما صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وإن ذاته بالتالي فيها تعدّد وهذا ما سبق أن بيّنا فساده: فذاته واحدة لا تعدّد فيها بأية جهة، وإذن فلا يصدر عنها إلاّ واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الواسطة إلى حدوث الأشياء عنه. فكيف صدر عنه هذا الواحد - الواسطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطة؟

واجب الوجود عقل كما قلنا. عقل ذاته فصدر عنه عقل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه أي واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته بإعتبارين من جهة أخرى: يعقلها بإعتبارها واجبة الوجود بالغير وبإعتبار أنها ممكنة الوجود بذاتها، ومن هنا حدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود، وواضح أن هذه الكثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده من ذاته لا بسبب الأول، وإنما له من الأول

وجوب وجوده . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الكثرة الحاصلة فيه من حيث أنه يعقل الأول ويعقل ذاته بإعتبارها واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول ، وإذن فهي كثرة إعتبارية وليست ذاتية ، ومع ذلك فلولاها لما أمكن أن يوجد منه إلا واحد، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات عقلية صرفة فقط، فما كان يوجد جسم قط. . . فكيف حصلت الكثرة عقلاً وجسماً ، صوراً ومواد؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مبدأه ويعقل ذاته بإعتبارين : فبما يعقل مبدأه واجب الوجود يلزم عنه وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته بإعتباره واجب الوجود الأول (= الله) يلزم عنه صورة الفلك وكماله وهو النفس ، وبما يعقل ذاته بإعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى . وهذا العقل الثاني الصادر عنه يعقل مبدأه ، أي واجب الوجود ، فيصدر عنه عقل ثالث مثله ، ويعقل ذاته بصفته واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية ، ويعقل ذاته بوصفه ممكن بذاته فيصدر عنه جرم فلكي. . . وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبّر أنفسنا» ، وهو العقل الفعّال واهب الصور . وإنما كانت العقول عشرة لأن بعد العقل الأول الفائض عن واجب الوجود يأتي العقل الثاني الذي تفيض عنه كرة السماء العليا ثم العقل الثالث الذي تصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ثم العقول التي تفيض عنها كرات الكواكب السيارة السبع : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وبعد القمر لا يبقى إلاّ ما تحت فلكه أي الأرض بما فيها من مواد وصور، وأجسام ونفوس. وواضح أن نظرية الفيض هذه بعقولها العشرة مؤسّسة على التصورّ القديم للكون ، (نظام بطليموس) ، وقد كان يقوم على إعتبار الأرض في مركز الكون تحيط بها دوائر فلكية أولها وأقربها إلى الأرض دائرة فلك القمر، ثم دوائر الكواكب السيارة السبع ثم دائرة الكواكب الثابتة ثم دائرة السماء العليا .

وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات أي العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام الأرضية . ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادئها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها . والأجسام الأرضية كلها لها مادة واحدة ، وإنما تختلف بالصور التي تلبسها هذه المادة . وإنما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الأفلاك وهي حركة مستديرة . أما الصور فتختلف بإختلاف أنواع الحركات، وهو إختلاف ينتج عنه إختلاف تهيؤ المادة للصور المختلفة . وهكذا فكلما تهيأ جزء من المادة أو مظهر من

مظاهرها لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعال، واهب الصور، الصورة المناسبة.

وهكذا يقرر ابن سينا أن «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول (= الله) لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات: فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس ما فيه المادة (المطلقة: الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات المادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الانسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون بها فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة».

العناية ـ مسألة الخير والشر: هذا الكون الصادر عن الله بهذا التدرج والنظام هو موضوع العناية الإلهية. ويعرف ابن سينا العناية بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. أو هي «كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان» وإذن «فليس في الإمكان أبدع مما كان».

نعم في العالم خير وشر، وإذا كان وجود الخير فيه مفهوماً بإعتبار أن العالم صادر عن الله، والله خير لا يصدر عنه إلا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟.

يقرر ابن سينا أن الشر إذا وجد فإنما يوجد في العالم الأرضي، لأن العالم السماوي، عالم العقول المفارقة البريئة من المادة هو عالم كله خير، فهو مملكة الخير المطلق. وكيف يوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغولة باستمرار بتعقل واجب الوجود مبدئها؟ أما في العالم الأرضي فإبن سينا يرى أن الخير فيه غالب على الشر، والشر الذي فيه قليل وهو من أجل الخير الكثير. ومن الخير أن لا يترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات، أما

الشر فيدخل فيه بالعرض فقط، أي من أجل الخير الكثير. وهكذا فالنار مثلاً تحرق المزروعات والأشجار وقد تأتي على ثوب فقير ناسك إذا لمسته، وقد تشوه الوجوه الجميلة . . . فهي من هذه الناحية شر. ولكنها مع ذلك ضرورية للعالم والانسان، فإن الكون إنما يتسم بأن يكون فيه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شره أعظم من الشر الذي يحصل فيه بالعرض مع وجود الناس. وإذن فالأمر الدائم والأكثري هو حصول الخير من النار. أما أنه الدائم فلأن أنواعاً كثيرة من الموجودات لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار. وأما الأكثري فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق. فما كان يحسن أن تترك المنافع الدائمة والأكثرية بسبب أعراض شرية أقلية.

العالم السماوي، عالم العقول والنفوس الفلكية، هو عالم الخير المحض، والموجودات فيه متدرجة نزولاً من الأول واجب الوجود بذاته إلى العقل العاشر واهب الصور للعالم الأرضي. والعالم الأرضي فيه خير كثير وشر قليل، والموجودات فيه متدرجة صعوداً من المادة اللامتعينة إلى المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان. وأفضل الموجودات الأرضية الأنسان، وأشرف ما في الإنسان نفسه عندما تصير عقلاً بالفعل قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، ومن ثمة العروج إلى عالم السماء حيث الخير المحض. ومن هنا كانت المهمة المطروحة على الإنسان، مهمته المصيرية التي لأجلها وجد ومن أجلها يجب أن يعمل، هي العمل على التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض أي من المادة، من البدن وشهواته التي تعرقل عودة النفس إلى عالمها الأصلي عالم الأجرام والنفوس السماوية . . . والبحث في هذه المسألة من إختصاص «الحكمة المشرقية».

ثانياً: الحكمة المشرقية: الإنسان والسماء:

حقيقة النفس: الإنسان عند ابن سينا هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله «أنا». ويقرر ابن سينا أن المشار إليه بهذا اللفظ ليس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين»، وهو ظن فاسد، بل المشار إليه هو «النفس»، وهي «جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آله في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها».

يكاد ابن سينا أن يلخص في هذه العبارات القليلة كامل نظريته في النفس.

والحق أن آراء ابن سينا في النفس وقواها وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البدن وكذا آراؤه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية وقواها . . . الخ كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيساً «عقلياً». ولقد كان ابن سينا واعياً تمام الوعي بالانتهاء الغنوصي لنظريته في النفس، وقد أشار إلى ذلك بكل وضوح وصراحة إذ يقول، مضيفاً إلى العبارات السالفة : «وهذا هو رأي الحكماء الألهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند إنسلاخها عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الألهية» ثم يضيف مباشرة قائلاً : «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين». (رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها).

يريد ابن سينا إذن أن يبرهن على صحة ذلك «المذهب» الغنوصي (اللاعقلاني) ببراهين عقلية. فلنتتبعه في «براهينه» وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يدعوه بـ «الحكمة المشرقية».

إثبات وجود النفس: يقول ابن سينا : «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً أنيته (وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح»، وإذن فيتعين البدء بإثبات وجود النفس. ولابن سينا على ذلك عدة براهين :

ـ منها أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فعللها نوعان كذلك : هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلتها راجعة إلى الأجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الإنسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

ـ ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك. وواضح أن ما يتصف منها بالادراك فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى قوى نفسانية وهي النفس.

ـ ومنها أن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر نفسه حتى أنه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته إذن غير بدنه وهي مغايرة له.

ـ ومنها أن أجزاء بدن الإنسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل يتذكر كثيراً من أحوال طفولته وشبابه وكهولته . . . وإذن فهناك في الإنسان وراء تغير أجزاء جسمه شيء ثابت فيه لا يتغير، هو نفسه.

ـ ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس ـ عند المعاصرين ـ برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصه كما يلي: يقول ابن سينا «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه . . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به، وإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت». (الشفاء).

ـ أما عند القدماء فلعل أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس، في نظرهم، هو تقريره أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم «العلم» ومفهوم «الفضيلة»، أو لأن العقل جرده عن عوارض المادة كمفهوم «الانسان» على الأطلاق. وهذه المفاهيم المجردة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى آخذها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حال في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها، وهي مجردة، والمجرد لا يحل في ما ليس بمجرد، وإذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيء آخر هو النفس. وأيضاً فإن محل المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بإنقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وأما أن يحل بعض

أجزائه دون بعض حين إنقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال.

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن: هذه البراهين تؤكد، في رأي الشيخ الرئيس، مباينة النفس للبدن ومن ثم إستقلالها عنه. ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على ذلك من أنها متى إنفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها أصل للقوى المحركة والمدركة كما رأينا ذلك في البرهنة عليها.

النفس مستقلة عن البدن ولكنها في ذات الوقت أصل للقوى المحركة والمدركة فيه، فكيف تتحدد العلاقة بينهما؟.

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها. هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أم أنها كعلاقة الربان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معاً ساكتاً عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، بمعنى أنها جوهر روحاني فاض على البدن ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا فـ «النفس جوهر وصورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم». هي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذه آلة في إكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، عالمها السماوي.

وهكذا فإذا فهمنا من «النفس» هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن، فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول أفلاطون. ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإن النفوس الانسانية إما أن تكون - قبل حلولها في الأبدان - متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكثرة بالعدد، لأن الكثرة إنما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. وإذن فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجردة ماهية. غير أنه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد، فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة العدد، لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة بالعدد في جميع الأبدان، وهذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس

منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ما له عظم وحجم والنفس غير ذات عظم ولا حجم . . . وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد، فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهراً مستكملاً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحل البدن الصالح لاستعمالها إياه. ومع ذلك فإن ابن سينا لا يتجنب إستعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة هبطت التي ابتدأ بها قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع . . . الخ»، مما يضفي مزيداً من الغموض حول رأي ابن سينا في هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في عبارات ابن سينا، أمكن القول إنه كما أن الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة، أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» أو «روحانية». فإذا فاضت على البدن اشتغلت به وصرفها عن الأجسام الأخرى إستعمالها له وإهتمامها بأحواله وانجذابها إليه، وبما أنها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخصن من خلاله أي «يلحق بها من الهيئات ما به تتعين شخصاً».

كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟.

المعرفة وأنواعها وطرق إكتسابها: لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا إنقسمت النفس إلى قوتين إحداهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. القوة الأولى تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادىء العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية أو التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المواد. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن أخلاق رذيلة، أما القوة النظرية فمهمتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟.

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها، وإما بتصيير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاث تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً

هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الأناني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأول التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية الذي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبهها، صارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت فيها مخزونة متى شاءت عقلتها وعقلت إنها تعقلها، صارت القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا إكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وإنما سمي كذلك لأنه إنطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الإنساني وتكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد إستكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الإتصال، متى شاءت، بالعقل الفعال، مستعدة للرجوع إلى حضرة واجب الوجود لتعيش ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، كما سنبين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد أرسطو أعني بذلك مسألة إنتقال القوة النظرية من حالة العقل الهيولاني الذي هو مجرد إستعداد إلى حالة العقل بالملكة... إلى حالة العقل بالفعل... إلى حالة العقل المستفاد، خصوصاً وكل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، ومعلوم أن ما بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير قوة أخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات من القوة النظرية من القوة إلى الفعل؟.

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد وبالتالي خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أن ذلك يتم «بإنارة جوهر هذا شأنه» ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً». ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة

الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا إتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المستخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل». وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض... هذه الأوليات التي تحصل في العقل والتي بها ينتقل من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل بالملكة إنما مصدرها العقل الفعال. ومعنى ذلك أن الأوليات العقلية لا يفيدها الحس ولا الاستقراء وإنما تحصل في العقل البشري بواسطة العقل الفعال أي بواسطة اشراقة نور إلهي. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإن أياً منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتدخل العقل الفعال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدها العقل الفعال بإستمرار، فكلما قطعت مرحلة على طريق إستكمال جوهريتها من خلال إتخاذها البدن آلة لها تدخل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد أصبح في إستطاعتها أن تتصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل ـ كما يقول ابن سينا ـ لا يغيب عنا بل هو حاضر بإستمرار كما يرى «المشرقيون». يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون أن الأستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وإنما نغيب نحن عنه بالأقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه» (تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو).

هذه المراحل التي تجتازها النفس من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون إستعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء

العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، إرتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهـذا ضرب من النبـوة بل أعلى قوى النبـوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية».

طريقان إذن لإستكمال النفس جوهرها، طريق التعليم أي إكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في متناول جميع الناس، وطريق الحدس والأشراق وهي خاصة بمن مُنِحوا القوة القدسية أو «العقل القدسي» وهم فئة قليلة من النـاس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلـون. وإذا استكملـت النفس جوهرهـا بهـذا الطريق أو ذاك صارت مستعدة للإتصال الدائم بالعقل الفعال والإتحاد به نوعاً من الإتحاد والإنجذاب إلى الحضرة الإلهية فتنعم بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة التي لا سعادة فوقها.

المعاد: السعادة والشقـاوة. يتـوج ابـن سينـا نظريتـه في النفس بنظريتـه في السعادة. والنظريتان لا تشكلان كيانين مستقلين بل الواحدة منهما مقدمة للأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا أن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة، تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعـد للرجـوع إلى «الحضرة الإلهية» حيث تحيى في «سعادة أبدية».

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعـادة من نوع واحـد سواء قبـل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحـي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجة ما ينالونه من السعادة أو يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سينا يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخـرة (= المعـاد) ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من «سعادة» في الدنيا.

فلنبدأ من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه إنه «لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»، وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني... وهو السعادة والشقـاوة... اللتـان للأنفس». هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل

للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه ولكن وجود مانع للاحساس بالألم كالمخدر مثلاً يجعله غير محس به، حتى إذا زال المانع شعر بألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن إستكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة أخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يكمن وراء فقدان اللذاة. فإذا تحرر الإنسان،في حياته الدنيا،من البدن وشواغله أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة بل أيضاً عن الألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع، فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن أثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة إنشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه.

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

ـ فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت، فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعلله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق». إن هذه النفوس، إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسّي طارىء فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد، لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

ـ وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبهت، وهي في البدن لكمالها فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة إليه، ولكنها مع ذلك لم تحصله لأن إنشغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الأستلذاذ بالحلو وإشتهائه وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه

النفوس البدن عرض لها عارضان: أولهما اللذة التي تستلزمها معرفتها بكمالها، وثانيهما الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب إنشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البدن بالموت، لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنح الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تعدلها شقاوة. غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم يزول. هذه النفوس إذن لا تخلد في الشقاء بل تسعد في النهاية.

ـ وهناك النفوس التي إكتسبت رأياً (= سمعت) بأن ها هنا أموراً يكتسب بها الشوق إلى كمال جوهرها، ولكنها وهي في بدنها لم تحصل ما تبلغ به، بعد مفارقتها البدن، كمالها التام. فإذا فارقت البدن على هذه الحال الناقصة وقعت في شقاء أبدي إذ لا يمكنها إكتساب أوائل الملكة العلمية لأن هذه إنما كانت تكتسب بالبدن، وهي قد فارقت البدن. والذين هم هذه حالهم إما مقصرون عن السعي إلى إكتساب الكمال الإنساني وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة. والجاحدون أسوأ حال في الشقاء الأبدي من المقصرين.

ـ وهناك النفوس السليمة التي هي على الفطرة، أي التي لم تعرف طريق إستكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بالإضافة إلى ذلك لم تتدنس بالعقائد المخالفة، هذه النفوس «إذا سمعت ذكراً روحانياً يثير إلى أحوال المفارقات ـ أي إذا إتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار ـ حصل لها شوق وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة»، فمن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلا بالوصول إليه، وبالتالي يسعد السعادة القصوى. ومن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى أمور أخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنع بما يحصل له من ذلك.

ـ وأخيراً هناك نفوس البُلْهِ من الناس التي لم تكتسب الشوق ولا عرفت كمالها، فإذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس لها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فإنها تعذب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل لها شوق لأن آلة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخلق التعلق بالبدن قد بقي.

يذكر ابن سينا رأياً آخر بصدد هذه النفوس ويرجحه. ومُؤَدّى هذا الرأي أن هؤلاء البُلْهِ إذا فارقت نفوسهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم عنها، أمكن أن تستعمل هذه النفوس أجراماً

سماوية ، لابان تصير أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها ، بل تستعمل تلك الأجرام في التخيل ، أي تتخيل بواسطتها ما قيل لها في الدنيا عن أحوال الآخرة : فالنفوس الزكية منها أي التي اعتقدت الخير وعملته وهي في الدنيا تشاهد الجنة وتنعم في هذه المشاهدة، والنفوس الشريرة التي عملت الشر في الدنيا تشاهد جهنم وتشقى بهذه المشاهدة. وسيكون ذلك بمثابة السعادة الحقيقية بالنسبة للنوع الأول والشقاوة الحقيقية بالنسبة للنوع الثاني لأن الصور الخيالية ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل أن قوتها تزداد كما في صور الأحلام حيث تتألم النفس ألماً شديداً إذا كانت تلك الصور مزعجة .

تلك هي نظرية ابن سينا في المَعَادِ ، وهي مؤسسة ، كما رأينا ، على نظريته في النفس . والواقع أن النظرية السينوية في النفس لا تؤسس نظريته في المعاد وحدها بل تؤسس كذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفوس في هذه الدنيا ، قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية . يتعلق الأمر إذن بما يعرف بـ «تصوف» ابن سينا ، أو على الأصح بنظرية التصوف السينوية . لنختم عرضنا للسينوية بما ختم به الشيخ الرئيس منظومته الفلسفية كما صاغها في «أنضج» كتبه : «الإشارات والتنبيهات» نعني بذلك نظريته في المعرفة الصوفية وما يرتبط بها من «تفسير للكرامات والخوارق» وما إلى ذلك .

العارفون ومقاماتهم : يقول ابن سينا : «إذا لم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فإعلم أن ذلك منك لا منه ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه» . والأسباب التي يشير إليها هي «البدن وشواغله من الإلتفات إلى المعقولات والإتصال بالعقل الفعال ، وبالتالي يحول دونها ودون لذة الإتصال به والإتحاد معه نوعاً من الإتحاد . ومن هنا يتوقف بلوغ النفس للسعادة على كمال القوة العملية فضلاً عن كمال القوة النظرية . ذلك لأنه إذا كان كمال النفس بحسب قوتها النظرية إنما يكون ببلوغ درجة العقل المستفاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل على علم بـ «عالم القدس والسعادة» فإن «الخلوص» إلى هذا العالم ، أي مشاهدته ومعاينته والألتذاذ بإدراكه و «الإتحاد» به ، لا يتأتى إلا بكمال النفس بحسب قوتها العملية وهو الكمال الذي يتمثل في التحرر من العلائق الجسمانية . والحاصلون على الكمال بحسب القوتين معاً ، النظرية والعلمية هو العارفون المتنزهون الذين بلغوا درجة العقل المستفاد من جهة ، و«وضعوا عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل» من جهة أخرى ، وبذلك «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا» .

ورغم أن «اللذة العليا» إنما تحصل بعد مفارقة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هذا الإلتذاذ مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء».

والأعراض عن شواغل الدنيا وإدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها فوق بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوالاً: هناك «الزاهد» وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وهناك «العابد» وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك «العارف» وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره». وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس، فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة».

وللعارفين مقامات يختصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم. فكأنهم، وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها». أما الخفية فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وابتهاجهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من «آيات» تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة، التي توج ابن سينا فلسفته بتبريرها والدفاع عن «معقوليتها».

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة «المريدين» أي الذين عرفوا الله، بالبرهان أو بالإيمان، ورغبوا في النيل من «روح الإتصال» ولكي يبلغ المريد مطلبه يتجه برياضته إلى ثلاثة أغراض: منع النفس من التوجه إلى ما سوى الله، وتطويع النفس الإمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السر للتنبه

بتحصيل الإستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأغراض عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين، والألحان التي تذهل النفس من إستعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الإقبال على الأمور المجردة من خلال ما فيها من تآليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.

وعندما تبلغ الارادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والإتصال. وأول ذلك خلسات لذيذة من إطلاع نور الحق كأنها بروق، توقض وتخمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس «يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء». ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثير فيه ما كان يثيره قبل الغشيان والاستفزاز فينقلب وقته سكينة والوميض شهاباً وتحصل معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته التي تستمر بإستمرار الوميض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقيماً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه إتصاله بالله.

وتندرج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والإتصال مع الله متى شاء. ثم يتقدَّم درجة فيصبح لا يتوقَّف إتصاله بالله على مشيئته بل يصير كلما لاحظ شيئاً لاحظ فيه الله. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى الله ويصير سره الخالي عما سوى الله كمرآة مصقولة بالرياضة موجهة بالإرادة نحو الحق فتفيض عليه اللذات العليا ويبتهج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متبدِّداً بين النظرين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذه المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف.. وذلك هو «مقام الوقوف». وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون إخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا أنه يجب أن لا يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير الله. ويبادر ابن سينا فيرد على من قد ينكر هذا الذي قرَّره بخصوص مقامات العارفين، سواء إستند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في

ختام عرضه: «جلَّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلاَّ واحداً بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلَّها لا تنسبه، وكل ميسر لما خلق له».

الكرامات والخوارق... الخ: تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالإجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذواتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أمَّا الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كآيات وكرامات لهم فهي كلها تدخل في إطار «خرق العادة» و «قلب الطبائع»، ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السحرة وتأثير الطلاسم والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في منظومته الفلسفية. وهذه أمثلة.

من «آيات» العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً «طبيعياً» لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان تشغل جسمه بهضم «المواد الرديئة» وتصرفه عن هضم «المواد المحمودة» مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محلَّلة، بفعل الهضم، فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وإنما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء تلك الأغذية فيه دون تحليل. هذا في حين أن صحيح الجسم غير المصاب بتلك الأمراض يهلك لو بقي عشر تلك المدة. ويفسِّر ابن سينا قدرة العارفين على الإمساك عن الطعام تفسيراً آخر يقوم على تبادل التأثير بين النفس والبدن، ويرى أنه إذا كانت «النفس المطمئنة» قوية أخضعت القوى البدنية لتصرّفها فإذا اشتدَّ إنجذابها إلى العالم القدسي اشتدَّ إنجذاب القوى البدنية إليها وصارت لا تستهلك إلاَّ القليل من المواد الغذائية لإنشغالها حينئذ عن الهضم، فيكون الغذاء المتحلِّل في هذه الحالة أقل من الغذاء الذي يتحلَّل في حالة الأمراض المشار إليها قبل، لأن العارف يختص فوق ذلك بالسكون البدني الذي يجعل الحاجة إلى الغذاء أقل. وإذن ـ يقول ابن سينا ـ فليس ما يحكى عن إمساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير، «ليس ما يحكى لك من ذلك بمُضادٍّ لمذهب الطبيعة».

ومن «آيات» العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا أيضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو أيضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الإنسان في أحوال معينة إلى درجة يعجز معهاعن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو

الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا وكان العارف تعتريه أحوال من الفرح ببهاء الحق أشدّ وأعظم من أي فرح فلا عجب ـ يقول ابن سينا ـ أن يولد ذلك في نفسه قوة أعظم وأشدّ من أية قوة يولّدها فيه الخوف أو الغضب أو أي إنفعال آخر في الأحوال العادية.

ومن «آيات» العارفين، كذلك ما يحكى عنهم من «معرفة الغيب» وهذا أيضاً ما يجب تصديقه لأن له «مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن «التجربة والقياس» يشهدان معاً على أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، وإذن فلا مانع أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرَّر المرء من شواغل الحس، ويقول ابن سينا: «إن هذا ما تشهد به التجربة» وليس أحد من الناس إلاّ وقد جرَّب ذلك من نفسه. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحس وتتخيَّل أي أنها ذوات إدراكات وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. وهذا وذاك يقضيان بأن الكليات العقلية مرتسمة في العقل الكلي، وهو العقل الأول، وأن الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية. ولما كانت النفوس البشرية يمكن لها أن تتصل بالعالم السماوي كما قرَّرنا قبل فإنه لا يبعد أن تقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية، أي الأمور الحوادث والأمور الغيبية التي ستحدث. وهذا الذي تقتبسه النفس من معارف النفوس الفلكية، سواء خلال المنام أو أثناء اليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له أثر في المخيلة ولا في الذاكرة، وقد يكون قوياً فيثير الخيال بصورة مشوَّشة، وقد يكون أقوى من ذلك كثيراً فيرتسم في الخيال إرتساماً واضحاً، فإذا كانت النفس مهتمة به حفظته الذاكرة ووعته وهكذا فما كان من ذلك الأثر مضبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان الهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط محاكياته إحتاج إلى تأويل إن كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير إن كان في صورة الحلم.

هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهان وغيرهم بأدوات أو حركات يركّز بواسطتها تفكيره، تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال وبالتالي على إقتباس الغيب من السماء.

وشبيه بذلك ما يقرّره ابن سينا من إمكانية إتصال نفوس الأحياء بنفوس

الأموات عند زيارة القبور والدعاء. وهذا ما يقرّره في رسالته إلى «أبي الخير» التي استهلها بعرض مجمل للأساس الميتافيزيقي لمنظومته الفلسفية ليخلص بعد ذلك إلى القول إنه «إذا فارقت نفس من النفوس بدنها ـ وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن ـ بقيت في عالمها سعيدة أبد الآبدين مع أشباهها من العقول والنفوس مؤثّرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية. ثم الغرض من الدعاء والزيارة (للقبور) أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة . . . تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضر وأذى . . . فلا بد للنفوس المزورة، لمشابهتها العقول ولجوارها، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد إمداداً تاماً بحسب إختلاف الأحوَال».

ويلخّص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور «الخارقة للعادة» في آخر «تنبيه» في كتابه «التنبيهات والإشارات» حيث يقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو إنفعالية، مناسبة «تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ولا يكتفي ابن سينا بذلك بل يحذر قارئه قائلاً: «إياك أن يكون تكيسك وتبرّؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز . . . فالصواب أن تسرح أمثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. وأعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعّالة والقوى السافلة المنفعلة إجتماعات على غرائب» . . . وينهي ابن سينا حديثه قائلاً: «أيها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق . . . فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقّادة والدرية والعادة وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن نهجهم».

ورجع الكلام، كما يقول القدماء إلى الهجوم على «المشائين»، مثلما ابتدأ.

* * *

كان ذلك عرضاً مجملا لفلسفة ابن سينا ركّزنا فيه القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم

وحدوثه . . . الخ وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلّمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الإنسان والسماء ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية، وحول مصيرها وطريقة إعدادها لنيل «السعادة» في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح أحوال المتصوّفة ومقاماتهم وكراماتهم وما يدخل في معناها من أنواع «خرق العادة» والتأثيرات الروحانية. وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولها في هذا المحور تشكّل المسائل الرئيسية في أدبيات التصوّف في الإسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد إهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوّف إلى جانب القضايا الفلسفية «البحتة». ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوّف. أما هدفها فهو، كما يتبينّ من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوّف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوّف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل «الفلسفي» مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوّف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدّمناه. ولا شك أن القارىء قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبنّى إشكاليات المتكلّمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدوثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب. . . وقد حاول أن يقدّم حلولاً «فلسفية» لهذه الإشكاليات مع الإحتفاظ بالمبادىء الأساسية في العقيدة الإسلامية. ومن جهة أخرى تقدّم لنا النصوص والبيانات التي إعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض و «البرهان»، وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق النظر» عند المتكلّمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضفي الطابع الاستنباطي على إستدلالاته. غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت». وفي رأي فيلسوف قرطبة فإن إعتاد ابن سينا بطريقة المتكلّمين وإنشغاله بإشكالياتهم قد مكّن الغزالي، في كتابه «تهافت الفلاسفة»، من التطاول عليه، والطعن في براهينه والتشويش عليه.

وإذا كان هذا الإنفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك أثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحّي بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق

والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً: أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام، وخاصة منذ الغزالي الذي يُعتبر المؤسِّس الفعلي لـ «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس «طريقة المتقدِّمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسَّطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً، وفي الدرجة الأولى إلى ما ذكرناه من إنفتاح الخطاب الفلسفي السينوي على قضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة «منطقية» فلسفية مما زوَّد المتكلِّمين الذين جاؤوا بعده ـ ونقصد أساساً الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والرازي... الخ ـ بآليات من الاستدلال لم يكن يعرفها علم الكلام، المعتزلي والأشعري، معاً في مرحلته السابقة على الغزالي. ليس هذا وحسب بل لقد تعدَّى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى المفهومي، فلقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من إشكالات المتكلِّمين بمفاهيم وآفاق فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلِّمين قد أسَّسوا علمهم بعد ابن سينا على مفهومي الواجب والممكن كما روَّج لهما ابن سينا. وكان من نتيجة ذلك أن إختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام، كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة: لقد صار «كلاماً» فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعوناه هنا بـ «الفلسفة الكلامية» السينوية.

إذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في السينوية، وبكيفية خاصة في إلهياتها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن التداخل بين التصوّف والفلسفة في الخطاب السينوي سمة بارزة كذلك في السينوية وبكيفية خاصة في أخروياتها (العلاقة بين الإنسان والسماء). ولهذا يمكن القول بصورة عامة إن علاقة إبن سينا بعلم الكلام من جنس علاقته بالتصوّف. وهكذا فكما أدَّى إنفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبنّي السينوية في إلهياتها لإشكاليات المتكلِّمين ومنهجهم وبالمقابل إلى تأثيره في علم الكلام ومنهجه، فقد أدَّى إنفتاح الشيخ الرئيس على التصوّف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبني السينوية في أخروياتها لإشكاليات المتصوِّفة ومنهجهم وفي المقابل التأثير في التصوّف ذاته وذلك بتنظيم مسائلة وصبغه بالصبغة الفلسفية. والنتيجة إختلاط مسائل التصوّف بمسائل الفلسفة وقيام تصوُّف فلسفي كان من أبرز ممثليه ابن عربي والسهروردي الحلبي وغيرهما ممن أعطوا للحكمة المشرقية السينوية كامل أبعادها الإشراقية.

هذا جانب. هناك جانب آخر، يتعلّق هذه المرة بنوع «الفلسفة» التي شكلّت إلى جانب علم الكلام والتصوّف العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذا المقال إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق أن الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أن فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرّد عرض مفصّل ومبسّط لفلسفة الفارابي. وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه. ذلك أن التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الإتجاه والهدف. فلقد كان إتجاه ابن سينا عكس إتجاه الفارابي تماماً، هذا بالإضافة إلى عزوف الفارابي عن الخوض في قضايا المتكلّمين وتقيّده الصارم بالمنطق. وإذن فالعنصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة إتصال وإنفصال: هو متصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما بيّنا ذلك في القسم الأول من هذا المقال، وهو منفصل عنه على مستوى الإتجاه والهدف، وقد أعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الإنفصال من خلال إنتقاده للمشائية وتطلعه إلى «فلسفة مشرقية».

ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمتّ بصلة وثيقة ـ عضوية ربما ـ إلى الفلسفة الإسماعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الإسماعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الإنخراض في سلك الحركة الإسماعيلية. ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت «علم» إسماعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الإسماعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل إخوان الصفا ذات التوجيه الإسماعيلي والمضمون الهرمسي. ويبدو أنه قد تعرّف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس وأسقليبيوس كما يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته حول قوى النفس.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول ـ قصد ذلك أم لم يقصد ـ الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوّف، الفلسفة الأرسطية (= الفارابي)، والفلسفة الإسماعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين أوساط المتكلّمين والمتصوّفة والفلاسفة والإسماعيلية. ومن هنا أيضاً إختلاف الناس فيه، وتعدّد إتجاهات أتباعه ومعارضيه سواء بسواء.

تلك بصورة إجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التوفيقية التلفيقية. أما إذا نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها تشكل كلاً واحداً يكتب وحدته من هيمنة أحد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ «الإسلامية» من الهرمسية، النسخة «الأرقى». وهذا في الحقيقة ما يشكل جوهر السينوية. وأعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيما يشكل جوهرها وليس في عناصرها منفردة أو مجتمعة. لقد كانت الهرمسية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لا عقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قيمتها مع أرسطو، لقد كانت فلسفة «عصر الإنحطاط» في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأبى السينوية في مضمونها العام، بروحها وإتجاهها، إلاَّ أن تكرّس رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد أخذت تتخلّص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته الهرمسية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطقة الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي أو تحاول أن تخفي العمق الهرمسي الغنوصي الذي يؤسّسه، فإن «السينوية المتأخرة» ذات المنزع الإشراقي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الجانب اللاعقلاني في فلسفة الشيخ الرئيس.

محمد عابد الجابري

محبةُ الحكم وحِكمُ المحبة

بنسالم حميش

I

●

كان فكر الفلاسفة الأوائل ينبني على التأمل في الماء والهواء والطينة والنار. . . أما في مغارف فلاسفة اليوم فقد تحولت تلك العناصر إلى دمٍ وتلوثٍ ووحلٍ ودخان .

●●

كلما واجهني فلاسفة التحنيط الانطلوجي والتعليب النفساني ، اجتاحتني رغبة عارمة في طلب الإنتماء إلى ما تبقى من القبائل البدائية ، أو في تدوين سفر حول العطر والتصعيدات والعقاقير السليمانية .

●●

التجربة عين المعرفة . وأحسن المعارف ما نتلقاه عبر لطمات المحن والتحنيك . . . لقد اطلعت على العديد من المقالات الطبية في المعاجم والموسوعات بفضل ما أصابني من أمراض ووعكات صحية . فكيف لا أكون من الشاكرين؟ .

●●

لئن كان أناي المتعالي هو الثابتُ القائمُ على اكفهراري المعدني وتراكم أحزاني وشدائدي المتأصلة ، وعلى طلاء مسراتي وديكور ضحكاتي وشطحاتي ، فإني عارضهُ في خردة المصبرات والمشحونات المجانية .

●●

أعرف مفكراً لا تشحذ قريحته ولا تينع ملكاته إلا في تحليل الإنحلالات وجينيالوجيا السقوط، حتى سمي بعالم القلاقل والآفات. ولكأني به يجني من ذلك إنتشاءات وإمناءات يقوى بها على دفع المنية، بتمديد تعلقه بالتنفس وترميم ما تداعى من كيانه.

••

الهجانة والجروحية والاجهاض، نزيف هذه الكلمات يدوخني يا ناس ويؤرقني. وعند إحتكاكي اليومي بها على إمتداد مؤسسات الوطن كما في قوام الأفراد وألبابهم، أكاد أكفر بالنظرية وأسحب ثقتي، كل ثقتي من المنهج والمفهوم. فحتى التناقض في ربوعنا شذ والتوى ولاذ بالصقيع. ومن ثمة ـ ما شاء الله! ـ تجلى فنوناً وألواناً، تجلى فروقاً متمايزة كتمايز الأسفل والأعلى، ومتعايشة كتعايش الكلب والإنسان. والديالكتيك؟ هي بدورها ـ يا قوم! ـ لطخناها بروائحنا وقيعاننا الخصوصية. أخطأ من قال في حقنا إنها المد والجزر بإتجاه التحول الكيفي والصعود! كذب مَن قال إنها محرك التاريخ نحو الأجمل والأمثل ونحو اليوم السابع لمحننا وأتعابنا الصماء. بل إنها ـ والتاريخ شاهد! ـ محرك إنتقالنا من ردة ومن نكسة إلى أخرى، إنها عنوان إستشهاداتنا وتهليل تردينا... أي قدير بل أي بركان أو حال هذا الذي حول السيرورة إلى حداد وحلقاتها إلى تصدعات وإنسحابات؟ سألني سائل: من أين لك كل هذا التشاؤم والاكفهرار؟ قلت يا صاح من كثرة التسويف والانتظار. فكما قال المتنبي «إلى كم ذا التخلف والتواني/ وكم هذا التمادي في التمادي». وإذن فهاتني بعلامة مضادة أو ببشارة حتى أكفر بأقوالي وألغي نفسي بنفسي وأشنقها عقاباً لها واستبشاراً...

••

«ليس في الإمكان أحسن مما كان!» ولا زال يرددها حتى زحف نحوه خلق كثير وكرفسوه وأشبعوه ركلاً ورفساً، ثم رجعوا إلى هوامشهم وغيران غلايانهم. وظل الفيلسوف يتجرع سكرات الموت ويكرر القول بأس نظامه إلى أن «استشهد» متأثراً بجراح مبدئه.

••

أجلت فكري فلم أرَ أرعن ولا أسعد من فيلسوف إنتهت به إجتهاداته إلى أن الهرمونيا تسكن جوهر الدنيا. وكلما حدثته عن خوارق الشر وعن الغربان وآكلي الجيف زاد إيماناً بمبدئه ولصحته تعصباً... ولما توفي منتحراً بعد أن تماوت أياماً

أدركت أن العناد كان سلاحه لتطويق البلاء، وقست سخافة لومي.

●●

وقال السهروردي قتيل صلاح الدين: «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف». وبناءً على ما تقدم وخلافاً له، يكون الظلام، وفيه يندرج إستشهاد شيخ الأشراق، أوسع من أن يحيط به تعريف، بحيث يستحيل الإنتهاء من حده وتحديده ومن الاخبار عنه.

●●

في معية نيتشه وهجره:

1 ـ لقد أولتني وأحسنتَ تأويلي لما عدتَ بي إلى أول تركيبي وفاتحة إنتمائي...

●

2 ـ نيتشه المفدى! في فصل الفقراء والمعوزين أوثر توديعك والتخلص من هيمنتك. لأني أريد البقاء معك في فصول عدة من سفر الحياة والصحة... أوثر الرجوع من عليائك وقممك إلى أولئك الذين أسميتهم بالرعاع والضعفاء والمنهارين؛ الاذن التي وهبتني الحياة هي من الاتساع والحساسية بحيث تقدر على مسايرة قصتهم خيطاً خيطاً وعقدة عقدة: قصة مجيئهم إلى الضعف... فللضعف جينيالوجيا كما للدين والأخلاق... هل تسمعني؟.

●

3 ـ وهذا المقطع حلمتُ به ضدك!

فذات ليلة انتزعتني من نومي السحيق ضحكة ساخرة مدوية أطلقها في أذني قزم مريع، فرطاحٌ، فركاح. ولفهم معناها وبلواها سهرت إلى أن طلع الصباح، ولم أفلح إلا بالتذكر أنها زامنت نهاية لحظة إنتفخت فيها نفسي وتعاظمت، فصرت في بلد الكاركيز والذوات المسيرة أحتل الصوامع والأبراج وأدعو إلى الصحة والقوة وأبشر بالإنسان المتفوّق...

●

حياة العديد من الأزواج تجعلني أبحث في إعلاء كلمتي التصدع والتلاشي إلى سدة المفاهيم وأتأمل في فعل الزمان بالخلائق...

●●

قانون الكنهِ العودُ الدائم والتكرار، وقاعدة الأساليبِ التنويعُ والضوضاء.

●●

لآخذ الأمور بعين الجد، أي من زاوية ما بعد قضاء نحبي وحيث يتبدى العدم السحيق هو الثابت والأبقى. فكيف لي، والحالة هذه، أن أتكلم عن الحقيقة بصيغة المفرد أو أن أتلهى بالبحث عنها. إن حقائقنا لا تولد إلاّ بين المطرقة والسندان، بالصدم تارة وبالجذب طوراً. وفي خضم التدرج نحو الانطفاء، أو الصحو الأكبر، يجهد كل منا ملكاته ويستفرغ قواه في تزنيد فكرة مسبقة أو وهم يشد عليه شداً، ويقلده أوسمة الحقيقة.

●●

تجوع الحرة فتهب للجائعين ثدييها...

●●

كثير من الناس يخلطون ما بين الاختيار والتقوقع والانكماش!

هل تسمون إختياراً ما قام على أنقاض تنازلات وإلغاءات يصعب عدها أو نسيانها؟.

●●

أنظروا كيف يبادر التدهور إلى النشوء بعد كل إنتعاش! ألم أشبه الإضطرارات المتوالدة بالديدان في ولائم الجيف. ليس لكم والعصر من الحرية إلا ما ترضى عنه الضرورة الفادحة. وليسجل علي ما أقول.

●●

ليس الحكيم من نصح بالمكوث أو قال بالسفر. بل الحكيم من تكلم من مساحة جرحِهِ وبوزن غصته.

●●

وقال قبيل أن يتركني على حافة الكينونة: تجرد مما أنت غارق فيه، وضع رتابة عيشك وضجيج مساعيك بين أقواس التساؤل: فلربما تخلص إلى ما منك يتبقى وما منك إليك يعود.

ولما غاب عني تسنى لي، تلهياً ودفعاً للدوار، أن أنظر إلى النجوم وأعدها ليلاً، وأشوّش على مسيرات حشرات النهار.

●●

الآن وقد توفي أدرك لماذا كان يبعث لي بصورة حية عن مستقبلي . . . تحيات أكباري لهذا الرجل الذي بلغت به الشيخوخة واليقظة إلى حد الإعتراف بأن حياته لم تكن إلا حلاً خاطئاً لمسألة لم يفهمها، وتخصصاً في تجميع الخسارات والزلات . . . عجباً لهذا البطل الذي لم يرضخ لرسائل الأديان ولا لحكم الحكماء حول نقصان الإنسان وحقارته، بل إعتبرها هي بدورها آيات في النحل والتغليط! .

••

الحياة دمالة متوارثة، قوم يفقونها ويرقصون قبل أن يستسلموا للقيء أو للنوم، وأقوام يربونها ويخافون منها وعليها.

••

4 ـ «وثمود الذين جابوا الصخر بالواد وفرعون ذي الأوتاد . . .» وعمالقة اليمن الذين صادوا الحوت في البحر وشووها في الشمس! .

لا يهم إن كان حقاً أن أجسام القدماء كانت أعظم من أجسامنا «في أطرافها وأقطارها»، بل الأهم هو إحساسنا نحن بالصغر والتقلص (أي بالقزمية) قياساً إلى الأموات الكبار. وبحثت عن مصدر ذلك الإحساس فتبدى لي مشهده في تراكم عاهات التابعين وهرم زمانهم وضعف وقعه ومنحناه. وبدا لي الإنسان بين تضاريس القمع والخصاصة يصغر كلما خطا ويستنزف حياته تنقلاً في ضيق المجال وبين الصغائر.

•

5 ـ جاب زارا ربوع المغرب الأقصى فراعه أن لا معنى في هذا القطر أقصى : لا الحياة ولا الحب ولا الإيمان بحرمة الإنسان . . . وأما الديمقراطية فآو ثم آه . . . وهكذا فضل زارا الرحيل عن بلد يحمل إسمه وموقعه خطأ، وذلك قبل أن يصاب بجنون لا مجدَ فيه ولا عبقرية .

••

قال حكيم الساعة والأوقات : «الزمان عدو لابن آدم، فاحترز من عدوك بغاية الإستعداد. وإذا فكرت في نفسك وعدوها استغنيت عن الوعظ». إلاّ أنني بقدر ما فكرتُ وتمعنت ورتبت، بقدر ما شيبني الوقت وهدّدني بشتى علامات النعي أو الإنذار. وكلما عاندتُ وتعجرفت، ملأني حنقاً وشعوراً بالعجز عن الإنتقام .

••

وقال فيما يهمني من «ثم دنا فتدلى»، أو من العرش بالرحمن استوى أو الرحمن على العرش استوى أو استولى! وما يهمني شأن الفتاوي في موت فأرة في مخزن زيتون أو موت وزغة في طعام يابس أو موت الخنزير في مطمورة الزرع!.

وأجاب المعلم وهو منكب على معاجم الإدراك: إيّاك وضيق الأفق إن كنت تنشد باطن الشيء والمعنى! فالصدر إذا رحب تنفس وانتشى، وإذا تضاءل فسد وصار في حكم الخراب.

●●

وسئل رجل عمَّر طويلاً عن سر تعلق الحياة به، فقال لأن الآلهة أبت إلا أن تتفرج على آخر فصل في مأساتي. وقيل له ولمَ لم تنهها فتضع للفرجة حداً وتحبط لذة كل متفرج جبار عنيد؟ قال لأنني من كثرة ما حييتُ تعلمت أن أكيل الصاع بالصاع، فصرت الآن أتفرج، بدوري، على الآلهة وهي تستفرغ الطاقة في زرع الدسائس ونصب الفخاخ وفي برم العقد.

●●

أعرف إلهاً فاشلاً لم يعدْ يقوى على رؤية آلام الآدميين بالعين المجرّدة ولا بالمكبر البصري، فطلب من أتباعه، حفظاً لما تبقى من ماء وجهه، أن يحيلوه على المعاش...

●●●

المؤمن بمعنى الحياة كالمؤمن بخروج فيل من ثقبة إبرة أو بشتى أنواع الطلاسم والتعازيم.

●●

إذا إكتشفت سخافة الحياة مبكراً فإنتظر الرعد، وإذا إكتشفتها متأخراً فإنتظر الموت، وإذا لم تكتشفها البتة فأنت دابة مسرورة معفاة من الخراج والجبايات.

●●

«من العار على إنسان أن يرغب في العيش المديد إن كان لا يقوم إلاّ بالمرور من شقاء إلى آخر».

هكذا تكلم سوفقليس الحكيم! ولا ريب عندي أنه كان يدرك فضل ذلك العار على بقاء النوع البشري، وإن من سارع إلى محوه سارع إلى هلاكه.

●●

لو كانت الحشمة إمرأة لقتلها بعض الناس ليتنافس في الصراخ كل واحد منهم معلناً : إني أشقى الناس ! .

●●

سلوك التأوه والخيلاء هو آخر ما يتبقى في جعبة الفقير الذكي الـذي يتظاهـر بالحياة ضد الحياة .

●●

أتعس التعساء من عجز عن الثار!

فحتى عندما أعمل بنهم وشراهة أدرك أني إنما أنتقم لنفسي من فترات التوقف والانحباق ، وما أكثرها في زمان تدرجـي ومـروري! وكأنـي بالإنسـان ذو طبيعـة إنتقامية ، لا تحركه إلا غرائز أخذ الثار من كل ما لم ينله أو طغى عليه . وإن عجز إنتكس وبات في حكم الهالكين .

●●

قد يختلف الشراح والمفسرون حول طبيعة عذابات الناس وكنهها . ولكنهـم يجمعون على أن الفئة التي تتنفس الصعداء وتتلمس أسباب الرجاء هي التي تنظر إلى البلاء وقد عم وبلغ شأوه عند فئة أخرى .

●●

مع أي قوة كونية تم تعاقد الناس على طمس الباطن وإقبار الرغبات الأشد تعبيراً عن الحياة؟ ما هذا التكالب على تأجيج شعائر الفناء! ما هذه البرودة السيالة! ما هذا التلوّث المستبد بالوجوه وهذا الكسوف الممتد على الأجساد كقـدر ساحـق! أحياةٌ هاته التي نحيا أم حلمٌ مزعج! قسماً ببسمة الوليد وبما تبقى من دفء في عيون الأحبة ، لأعودن إلى غاري وأسدلن أستاري إن لم تضربكم الحياة بأجنحتها وظلت دنياكم هي الدنيا .

●●●

تداركات :

●

في أقصى نعرات تفاؤلي وإنصهاري ، أقول على الفكر أن يكون مع العوسج زيتاً وأن يترك في جعبته وآخر تحليله الأمل ، رغم كل الإنسدادات والإنسحاقات .

●

وفي حمى مسعاك لا تطلب العكس بل الخروج. لأنك إن عكست الآية ظللت في حماها. وإن خرجتَ فقد يسعفك الخلقُ والبلوغ.

•

ولما سعيت إلى إتباعه والإنصهار في قوامه، نهرني وقال: إياك أن تحفظ عني ما أقوله. وأطلق العنان للمعاكسات وحقوق الضد، حتى إهتزت لغضبته أركان الحكمة ومالت إلى الإنكسار أوعية الوعي بحضرتِهِ.

•

إن أردت الطلوع وسعيت إلى البلوغ، فإهجر العالمين، أولئك الذين هم في الهزل سواسية، لا ينشدون لوجودهم إلى العافية، ويستجدونها من الستار، حاكم الوقت والرقاب. ولا تجالسهم، ولا تنادمهم. بل خض دروب من يحرقون عافيتهم من أجل التمكن من حبال الحياة أو أن يشنقوا بها إن لم يفلحوا...

II

•

حضريات

«عليكم بهن، عليكم بهن!» ولا زال الشيخ الوقور يرددها مرتعداً حتى أغمي عليه ونودي على سيارة الإسعاف. ولما توفي أجمع مترجموه على أنه، رحمه الله، كان وقّافاً عند نصوص النساء، ومن أهل اللهث والصبابة.

••

وعلى هامش حبنا وجماعنا وإنتشاء بعضنا ببعض - ولأننا أجسام متنفسة متناسلة - علق أبو الوليد يقول المعلم الأول: «وأما القوة المولدة، فلما كان فعلها في جسم مفارق، ولم يمكن أن تحل في الجسم المفارق حتى يكون في البزر والمني بالفعل، فالواجب ما إحتيج في التوليد إلى إدخال محرك من خارج...».

••

في حي السكون المركزي أو في حدائق الغربة العمومية، حيث الدخول من كل الجهات مباحٌ، أوقفت حوريةً، وقلت لها: لكي أكون إلهاً، لا ينقصني سوى الغياب وعرش وعيون من ياقوتٍ أو ذهب، فهل تؤمنين بي؟ نفخت في وجهي الرمادَ والزغب وقالت: «لا»، وطارت، فنصبت شراكي ثانيةً.

••

وقالت الفتاة :

«الآن وقد تعلمت أن أغالب الحشمة والحياء لأقول بكل صراحة لرجل : «أحبك»، أشعر برغبة ملحة في البحث عن كل الرجال الذين إزدحمت بهم سطوح طفولتي ودورها ودروبها لأعبّر لهم بكلمات في مستوى الموقف كم كان لهفي عليهم عظيماً وحلمي بهم مبللاً غزيراً!» .

وفي باب تبادل الأشواق قالت :

«من فوق رأس حبيبي المدفون في صدري، رأيتُ رجلاً جميلاً يمر إلى حال سبيله، فأطلقتُ تنهيدة إهتز لها صدر عابر آخر، وبكيتُ . . . وحين خلت الطريق، إستفاق حبيبي وتنهد هو بدوره وبكى» .

●●

ويدي؟ قلت تنين يدك، بيدي ما حملت ورداً ولا فأساً. وأنا اللاجيءُ في مخاضكِ، أضحى الصقيعُ من كياني أن أتى يأتي صدفة والدفء كذا. لذا وأنا أميل إليك، أمسيت مثلَ الصبار، إن لم يرو شد والتوى، مثل سلطان إن لم يدغدغه سعدان، تحت وطأة القنوط والبرد توفي .

●●

كلما إحتاجتني رغبةٌ في المجيء إليك، علمتُ أن تلوثاً غير قابل للرد قد تلبس بي وجعلني على وشك تمزيق ثيابي .

●●

إن مرت حسناء أمامك وقلت: الله! فقد نطق الشيطانُ فيك بلسان الرشد وسلطان الغريزة متلاحمين .

●●

وبيننا أواصرُ البرقِ تجلبُ السعدَ لمن أحبَّ وهدَّ الليلَ عشقاً من حضنٍ إلى حضنٍ وفي النهار جرى: كغزالٍ شاردٍ تلاحقُهُ نيرانٌ قوية .

●●

كلهم يرددون قبل الوقوف على عتبة الانحدار: في الحب الخلاص! تحابوا وإهجروا الحرب . . . ! وهؤلاء -غالبيتهم الساحقة- لا يأتون إلى مرافىء اليقظة إلا وقد سحقتهم الشروط والترتيبات والتعقيدات، فيتعلمون كنه الاندحار ويكتمون ما يتعلمون، أو يتكلمون عنه بلغة الخجل والاستسلام .

●●

أجنٌّ في غزارةِ الوردِ والحياة، وقميصي دمٌ شهادة، يأتـي إلى الأحبـابِ مع الفجرِ في لفحِ ريحٍ، يأتي علماً للمحبين وشراعـاً للقـاربِ المبحـرِ في النـورِ إلى الأرضِ الحمراء.

●●

أركبُ ظهرَ الدنيا وأهبُ وجهي للهيجان المحفوفِ بالبحر وعطـايا النسـاء. أثريٌّ جسمي! تم العثورُ عليه في أقصى الصخرِ، بين أنينِ نايٍ ونـزيفِ نهـدٍ، إن شاهدته خلته في محنةٍ وإن مسسته لفعتكَ تياراتُه.

●●

قبلتي الأخرى ـ تفقدُ روحي مجاديفها بين المطرقةِ والسندان، وفي حمأةِ القسرِ يشكو القنوطَ جلديَ المغموم، يشكو المأزقَ المعتم. أما دمي فيبحث عن مصبٍ. . . أحلمُ أن تأتي وتنغرس سكيناً في جرحي، أحلم أن تأتي يوم جوعي، أنثى، ومائدةً تكون لي عيداً.

الراجعُ الهاربُ من يوم إنقراضه إليكِ أنا، أنا الفقيرُ إليك، يا محرابي، يا أنتِ وملجئي، حين تنفضني الحاناتُ وأطردُ من المساجدِ والأحزابِ!.

●●

دعونا في رواقِ المحبةِ نلهو/ ويولدُ بيننا سرٌّ ويزهرُ عشقٌ/ دعوا الشعلَ الوهي تباركُ موقعنا، بين السواقي وفي النوادي المليحةِ حيثُ الدهرُ يسهو.

●●

المرأة والحمامة:

لو كنتِ حمامة، لخلعتُ نعلي والعمامة، وسرتُ حافيَ القدمين مكشوفَ الرأس، حيث كان جسمكِ مشهدي وآيةَ عرسي، ولكنتِ شمسي البتولِ وقوسي.

طوقُ المرأةِ لو كان حمامةً بيضاء، لو من جنبها أو بين فخذيها برزتْ حمامة، لفاضَ الوردُ وأينع الماء، لما ختمتُ أن الحياةَ ندامة.

تمنيتكِ طيفاً جارحاً تتجلى عبره مئاتُ الابعادِ والبقاع. تمنيتكِ صدراً شارحاً، أعوذُ به من الرعبِ كاسحاً. تمنيتكِ ما أبعي وأدعي، وفي علمي أنكِ لن تكوني وفي الدنيا تتوالدُ الأشكالُ بلا إنقطاعٍ.

طوقكِ لو كان حمامة، لو مثلاً تمخضتِ عن حمامة، لباركتكِ وأثنيتُ عليك.

لأبصرتُ في حضنكِ عينَ السلامة .

●●

نص الرجال :

والآن لا أشكو من أي خصاصة ، فلا يقولن أحدٌ أن الحياة خارج البلاطات قفر. إذ هناك التربة والماء ، وهناك النار والهواء ، فما أجمل الدنيا وما أجملني وأنا هنا كغزالةٍ جُنّتْ! .

إنما احتاط. فما أدراك؟ لعلّ الجرذانَ أو الجراد يغزو هذي الحقول . لعلّ النارَ تحرقني ، والماءَ يفيضُ ويغرقني . لعلّ الهواءَ متلوثاً يخنقني . . . وهكذا ترون مشقة وضع الجسم مستوياً بين اللذة والسلامة .

وكذلك لا أخفي أني في فترات متقطعة من الليل ، أشعر أن البعلَ ينقصني . لذا أفكر بجد في تحويل إتجاه القوافل الصحراوية وحجز أمتعتها إلى أن يأتوني بكثير من الرجال (قال شيخ العشيرة : الدفاع عن النفس فريضة) . أطلب الكثير لأني أرغب في إعادة توزيعهم بالقسطاس على المشتكيات من قلة الرجال . . . (قال شيخ العشيرة ، يوماً ، بصوت حاد : العزة والجنة للمنصفات! وزاد بلهجة وديعة : سبحان الذي خلقهن وأحسن الصنيعة!) .

●●

الحب في منحناه

1 ـ أقول للفتاة هَوَّدَ الليلُ واشتعلَ الشفقُ/ يا فسيحةَ القلبِ والأوقات ، قادني إليك نجميَ المتألقُ وطائرُ الأشواقِ في الشرفات .

هوذا النسيمُ وقدكِ المهفهفُ يوقظني للحياة/ فتعالي إلى كنفي ننشد النصرَ ونرضي الحاجات .

2 ـ طلع الصبح علينا/ فاستقبليني مرا/ يا من ألهمتني فجوري/ وأتيتها على الثلجِ حبواً/ من كيانٍ لا زرعَ ولا ضرعَ فيه ولا شاهداً على الحضور .

3 ـ صعد الوقت إلينا/ فضعي نهديك والثقل كله/ حيث الحب عندنا ، كرداء عتيق ، يضيق ويبلى/ حيث الحزن بيننا يسعى كالأفعى ، ينفث سماً في حمانا .

4 ـ شعشع الوقتُ الرتيبُ وانبرى بالشيبِ والفتورِ يرشقنا/ لا نشيدَ ولا سلاحَ لنا لإقتلاعِ الجدبِ والخوفِ من حجرنا .

●●●

عذريات

أجنُّ فأحنُّ وأسعى إلى من تودعني في تغاريد طيرِ الجبالِ والبحرِ، أو بين أعلى أدراج السحبِ. وإن خبتُ رجعتُ إلى الصحراء، لأنفجر في رضها كرعدٍ أو لأموت فوق رملها وفي ضوئها المرير، كغولٍ أبيض أتى من أرض الصقيع.

●●

الحب؟ تلازمٌ بالروح وحسنُ التلاحم. قال المحبان تلازمنا بالعين وتلاحمنا حتى توحدنا.

●●

عشت طيلة ليالي هذا الصيف منكباً على ذكرى إمرأة لم يبقَ لي منها إلا أريج عطرها... فإن لم يفلح الشتاء المقبل بكل أمطاره ورعوده في إقتلاع هذه الذكرى من عينيَّ وأنفي، اكتبوا على باب شقتي: مريضٌ يرفضُ الميلَ إلى الشفاء.

●●

يوم شافهتني، وعن الفجرِ والماءِ حدثتني، كانتْ في صحرائيَ موالَ سعدٍ وانبعاثٍ. كانتِ الفجرَ ملفّاً والماءَ في عروقي.

أدعوها الطيرَ الناريَّ والحقلَ المعطاء. أدعوها الغيثَ والرزقَ الوافرَ والكلَّ، لحظةَ الكلِّ. أدعوها دمي، حين افتحُ ذراعيَّ لشعبي، فيرسمُ جسمي للأشجارِ المثقلةِ بالغلةِ والوردِ علامة.

●●

إذا اشتكى المحبان من الضجر، فاعلم أن حبهما هراء.

●●

أقضي ساعات طوال أحلمُ بإمرأةٍ تكون أبعادها الثلاثة من العظمة والفتوة بحيث تحجب عني جميعَ نساءِ العالم.

●●

غداةَ موتي أتتني، جسماً أساسياً، حافةَ وردٍ وحبورٍ، وبالتقبيلِ والحنانِ أمطرتني. أتتني وأهدتني زهرةً نرجسية، أكمامها نورٌ فوق نورٍ، ومرآةً حجرية. وعن نزهةِ الابدانِ حدثتني. حدثتني عن تواريخ النيران، عن البردِ والسلام، عن المياه.

المياهُ وانبثاقها غداةَ موتي من الأعينِ والشفاه! تعاليمُ المياهِ أحكامٌ تجرفُ أحزانَ الأمسيةِ وذعرَ الأيام. المياهُ، في عنفها يولدُ البدءُ والإنسانُ الامام يحكي في أوجِ الحياة عن تاريخ الأساليبِ والأشكال، ويقيم للأصولِ مهرجاناً.

●●

أمنيتي هذا الصباح أن أصادف وجهاً من وجوه الجنة، يَضحك لملائكته أو يُضحك ملائكتَه، ومن كان ذلك الوجه، فليتفضل.

●●

تزاحمَ القصفُ وأمسى يعجنُ الأجسامَ ويطغى. وبدا اليومُ في عراه، آو بدأ ينشرُ الذعرَ دماً ويقطفُ الأرواحَ قطفاً، ويهلكُ روحَ فاطمة الزهراء، حبيبتي.

صوتها وحدهُ كان يبرر لي معنى الحياة وأعوذ به من اليأس بعد الرجاء. أما إبتسامتها العبقة بندى الصبح، فكنتُ بفضلها أحسن رأيي عن وطني وبني قومي.

إني ما زلت أراها والحروق (يرعاها الصيف الجمل) تزيد في جسمها وتحصد شعرها حصداً. أراها تقيء والنزيف ينافس أنفاسها، ويشل عينيها والأعضاء.

موتها ـ واحسرتاه! ـ تركني متصدعَ الكيان، استثقل حضور الأشياء واستوعر التنفس وحتى رفع يديَّ بالتهديد إلى السماء.

●●

وكانت حبيبتي من أهل السفارة الحسنة والفقر الارادي، يرحمها الله!.

●●

الفتى الجبلي يكرم الحبيبة ويقول يحيا الحب

- 1 -

أأنتِ، وفي هذا الصباح! تأتين مع التغريدةِ الأولى والعنفوان، محنطةً بالبشارات وتمطرين عطاء.

أأنتِ! يا بهجةَ النفسِ والعينُ تفيقُ على رؤياك! يا طالعَ سعدي، تأتين يا مستودعي وحصيلتي وقد نفدت دخائري!

تالله ما أحلاك وأتقاك، يا عينَ البراءة والطهارةِ والحسنِ، الله!

حياتي تخسفُ حين تغيبين ويشهد الباري والفتيان أني إنتظرتك بفواكه

الفصول كلها وبالزهور. والآن لم تبقَ سوى سلةِ إجاصٍ وبرقوقٍ ورمانٍ وشيء من التوتِ والتينِ وباقةِ أقحوانٍ وياسمين. فتقبلي ما تبقى لي ولم يفسد أو يذبل. وتقبلي يا شغلي الشاغلِ عبارات حبي العاطرِ. وتقبليني وقبليني ليهتف الفؤاد ويردد الريف: تحيا حبيبتي ويحيا الحب! فقبليني إذن وقبليني ليهدأ بالي وأرتاح إليك، يا ملاكي ومالك مهجتي! يا عنقودَ شذاي وحقلي الذي لا يباع!

- 2 -

أحب الآن أن تنتظريني، فسأعود بعد حين بزيت وشموع وقوالب سكر لأخطبك اليوم، وتزفين قريباً إلي، عروساً طاهرة، تأتين إلى شقتي في «عمارية»[1] فوق الأكتاف، يصحبك الخير ومواكب الأفراح. وتجدينني وقد اجتزت النهر والبارود يدوي فوق رأسي[2]. وأجدك أنتِ وقد صرتِ في «الليل شابة، ونهاراً تعودين دابة»[3].

- 3 -

أقول لك هذه المرة قولاً ليناً!

رجعت إلى موطني وجهكِ الآخر، لأضمك ضماً إلى حدودي، وأقيمكِ صرحاً لفرحتي وآيةً لدمائي. ولا غرو، فليس سراً أني أتوق إليك بالمباشرة والتأكيد، ولا على وجه التقريب، يا حجتي ودليلي! يا جسداً مباركاً يأتيني كل ليلٍ بالغالي والنفيس. ولاما أغيبُ، يجلسِ بين النخلة والباب ويرقب غيبة الشمس ويرقبني. وحين أعود، يقيم بجنبي، جفنةَ ثريدٍ وبركةَ ماءٍ مشتعل يتمخض عن لبنٍ وخمرٍ، تالله يا أنت يا جليسي الأوفى لشروط المحبة! يا أعزَّ فكرة خامرتني، وحملتها وسهرت على ضوئها وحلمت! إن وطأتُ يوماً أرض ميلادك، خلعت النعل وسعيت.

••

بين كتابة حكمة وإنتظار أخرى، يعاودني طيفها قطعةً قطعةً وجسماً ونفساً. وحين يبلغ في رأسي وكياني منتهى أريحيته وعراه، أشطب على كل حكمي وأهيم على وجهي في صحراء يومي، باحثاً عن رسومها وأفياءِ عرضها، وشاهراً سيفي في وجه من ينكر الحب ويلهج بالبغض.

بنسالم حميش

---

(1) شبيهة بالضغينة.

(2) فعل عادة بة العريس في مناطق «الريف».

(3) المثل الريفي يقول عن المرأة: «في النهار دابة، في الليل شابة».

مواقف «رشدية» لتقي الدين ابن تيمية ؟

ملاحظات أولية

«لأن الفلسفات الكبرى لا تموت بموت أصحابها. . . تظل تغذّي، على الدوام، التفكير البشري».
مجلة دراسات فلسفية وأدبية، السلسلة الجديدة، عدد1 .

عبد المجيد الصغير

من النادر جداً أن نجد في «الدراسات الرشدية» الحديثة كلاماً عن أثر ابن رشد في الفكر الإسلامي بالجناح الغربي في العالم الإسلامي، وقد قال قديماً «ابن عبد الملك»[1]: «وتفرق تلاميذ أبي الوليد (ابن رشد) أيدي سبأ» فهذا الأثر يجب تتبعه بالأولى، حسب رأي أصحاب تلك الدراسات في التراث النهضوي بأوروبا، بدل تلمس بصماته الخافتة في الفكر المغربي الذي كان يزحف زحفاً حثيثاً نحو الانحسار والجمود والانحطاط. . .

وإذا كان من النادر أن نقف على الحديث عن هذا الأثر الخافت للرشدية في المغرب، فإنه يكاد يكون من المستحيل الحديث في تلك الدراسات عن أثر الرشدية ومواقفها النقدية بين مفكري الإسلام في بلاد المشرق، نظراً لعدة عوامل إجتماعية وسياسية قديمة وظرفية، بالإضافة إلى إختلاف البيئة الفكرية التي أفرزت الرشدية بالمغرب عن تلك التي سادت المشرق منذ قرون، وخاصة بعد «الغزالي»، الشيء الذي يجعل مجرد محاولة للبحث عن إحتمال تسرب للرشدية نحو المشرق الاسلامي، ينظر إليها كمحاولة لا تاريخية، وبكونها مخالفة لما أبانه التاريخ من التمايز الواضح بين

(1) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة.

فلسفة إبن رشد وبين عصر الانحطاط الذي بدأ يزحف على المغرب، بعد أن أناخ بكلكله على دول المشرق ومماليكه، كما قد ينظر إلى تلك المحاولة بإعتبارها مخالفة للرأي القائل باختلاف بنية الفكر المغربي، الذي أنتج الفلسفة النقدية لإبن رشد، التي استقى منها ابن تيمية ثقافته.

إذن فالرأي السائد أن الفكر النقدي الرشدي لم يجد في العالم الإسلامي الأرضية الصالحة لإنتشاره، مما اضطره إلى الهجرة نحو العدوة الأخرى بالشمال، حيث لعبت الرشدية دورها عند مفكري النهضة بأوروبا. وحتى إذا ما صادفنا ظهور فكر نقدي بالأندلس، فإن هذا الفكر لم يكن بإمكانه الافلات من التلون بالإتجاه الصوفي التواكلي الذي تمت له الغلبة بعد الدولة الموحدية. والأشارة هنا إلى المواقف النقدية التي نجدها عند متصوف كإبن سبعين الذي أبان عن مقدرة في تحليل ونقد تيارات إسلامية، خاصة منها الإتجاه الأشعري، وبالأخص شخصية «الغزالي»...

ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل عن مدى صحة هذه الصورة أو هذا التأويل لتطور الرشدية، وأن نضع أكثر من سؤال حول هذه «القطيعة» المفترضة بين الرشدية والعالم الإسلامي بعد إبن رشد. حقاً، إننا لا نملك اليوم من الوسائل والقرائن ما يمكّننا من الاجابة القاطعة عن مثل ذلك التساؤل، وفي إنتظار ذلك يمكن الاكتفاء، اليوم، بطرح صورة لموقف فكري معروف جداً في الفكر الإسلامي كموقف فقهي، سلفي متشدد، لا فلسفي ـ وهو المتمثل في فكر «ابن تيمية» ـ إلاّ أننا مع ذلك بل بالرغم من ذلك، سنحاول ـ مجرد محاولة ـ أن نتبين في ذلك الفكر، عما يمكن إعتباره صدى للنقد الفلسفي لابن رشد وتطبيقاً وتوسيعاً له، محاولين بذلك تكسير القطيعة المفترضة، والمجمع عليها، بين فكر ابن رشد وما تلاه من فكر إسلامي بالمغرب والمشرق، دون أن ننتهي من كل ذلك إلى رأي قطعي بخصوص مشكلة التأثر والتأثير بين المفكرين، مكتفين بإبراز أوجه الشبه بينهما، تاركين البت في المشكلة إلى حين نتوفر على مزيد من الشروط الموضوعية التي توضح بكيفية أفضل الأصول الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته.

هذا وسنضرب صفحاً، ما أمكن، في هذه الملاحظات عن الإشارة إلى طبيعة النقد الرشدي للخطابين الكلامي والفلسفي في الإسلام، مفترضين إدراك القارىء للخطوط العريضة لذلك النقد، مكتفين بالمقابل، بالإشارة إلى بعض معالم نقد ابن

تيمية للخطابين الكلامي والفلسفي، بإعتباره نقداً يحيل إلى ما هو معروف لدينا عن خصائص النقد الرشدي، ومن ثم فهو يشبهه أو يأخذ عنه؟

أ ـ للوهلة الأولى يبدو التشابه واضحاً بين المبادىء النقدية أو، على الأقل، بين الشعار الذي يعلن عنه كل من ابن رشد وابن تيمية كمقصد عام وثابت لخطوات منهجهما النقدي: فدفاع ابن رشد واضح عن ضرورة إتصال الحكمة والشريعة، بإعتبار أن الحكمة تقوم على أساس من البرهان العقلي الذي يتمتع به الفيلسوف الأصيل، ذلك البرهان الذي أمكن للتاريخ أن يجود بتحقيقٍ له تمثّل في الفكر الأرسطي الخالص، مثلما أن الشريعة تمثلت أيضاً في نص واضح وبريء من كل تأويل أو تحريف وهو القرآن والسنّة الصحيحة. ومن ثم فالاتفاق والاتصال واضح بين هدف ومقصد كلٍ من الشريعة (القرآن) ومن الحكمة (البرهان) .... ولعل ابن تيمية لم يزد شيئاً عن هذا، حينما دافع في كل كتاباته عن ضرورة موافقة «صريح المعقول» «لصحيح المنقول»، وإتخاذه هذا شعاراً لمنهجه النقدي، موضحاً أن العقل الصريح (البرهان الممارس بطريقة سليمة لا جدلية) لا يمكنه أبداً أن يلتقي مع صحيح المنقول الذي يقصد به القرآن مع السنّة الصحيحة، بعيداً عن كل تأويل من شأنه أن يشوه هذا الأصل المنقول ويخرج عن صريح البرهان المعقول.

لهذا اعتُبر ابن تيمية مدشناً ومؤصلاً لفكر سلفي، يؤسس منهجه النقدي على نص معطى في الماضي وعلى ما يعتبره صريحاً في العقل وبرهاناً، رافضاً وناقداً كل أوجه الاضافات أو التأويلات التي مورست على ذلك النص بإسم العقل الفلسفي أو الكلامي، بإعتبار تلك التأويلات خروجاً عن المنقول والمعقول (البرهان) أيضاً. ومن هنا سرّ تفضيل ابن تيمية للقراءات «السلفية» للشريعة بإعتبارها أبعد عن التأويل وعن السقوط في الجدل، ومن هناك أيضاً شغف ابن تيمية بنقد الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رغبة منه في تمييز صحيح المنقول من دخيله، ولأن في ذلك التمييز ما يمهد فعلاً للوقوف على تلك الموافقة بين «صريح المعقول وصحيح المنقول». ومن ثم أصبح العقل (البرهان) والقرآن الأساس النقدي في سلفية إبن تيمية.

لكن، أليس هذا هو ما يشكل الأساس النقدي في منهج ابن رشد؟ فشعار «إتصال الحكمة والشريعة» يُقصَد به أن أساس النقد هو «البرهان» لا الجدل، بل إن هذا البرهان ـ كما قلنا ـ قد «تشخص» في الفكر الأرسطي الذي أصبح نموذجاً للبرهان،

تحقق في الماضي بالإضافة إلى الشريعة التي تشخصت هي أيضاً في الماضي وتمثلت في القرآن وصحيح المنقول من السنّة. ومن هنا تتحدد المهمة النقدية عند ابن رشد؛ إن من يجب نقده هو كل من المتكلمين والفلاسفة في الإسلام، لأن الأولين يزعمون إرتباطهم بأصل الشريعة المنقول، في حين أنهم خرجوا عليه وأشبعوه تأويلاً وجدلاً وابتعدوا عن مواقف «السلف» الذي أشاد بهم ابن رشد في «مناهج أدلته»، كما يجب نقد الفلاسفة في الإسلام لأنهم خرجوا عن طبيعة البرهان، وعن نموذجه المنقول المتمثل في روح الخطاب الأرسطي، وذلك بسبب أخذهم بمنهج فاسد هو «الجدل» الكلامي، وهذا ما يفسر إتخاذ ابن رشد من الجدل الكلامي حجر الزاوية في مشروعه النقدي.

ولعل المشروع النقدي لابن تيمية قد تحدّد إنطلاقاً من رؤية تقترب إلى حد ما من هذه الرؤية الرشدية: فإذا كان معيار النقد يقوم دائماً على أساسٍ من صريح المعقول وصحيح المنقول، فإن المشروع النقدي عنده يتحدد في وجوب نقد المتكلمين والفلاسفة على السواء. إن ضرورة نقد الكلام عند ابن تيمية تأتي - كما أبان ذلك ابن رشد من قبل - من كون علماء الكلام أنزلوا الشريعة على قدر عقولهم الكليلة، فلم يميزوا بين المعقول الصريح (البرهان) وبين الجدل والقياس الفاسد، فخرجوا بذلك عن الأصل المنقول (الشريعة) الذي يزعمون الدفاع عنه. لكن ابن تيمية يعتقد أن علة هذاالعيب المنهجي في علم الكلام آتية من أخذهم بمنهج فاسد هو ما عرف بين الفلاسفة في الإسلام، خاصة منهم أولئك المرتبطين بما يسميه ابن تيمية بالصابئة الحرّانية. ومن هنا يمثل نقد هذا الفكر الفلسفي حجر الزاوية في المشروع النقدي لابن تيمية، وفي هذا بعض الإختلاف مع وجهة النظر الرشدية التي سبق الإشارة إليها. غير أن ابن تيمية، كابن رشد، لا يفتأ يشير إلى ضرورة التمييز بين فلاسفة الإسلام، خاصة منهم «ابن سينا» وبين الفلسفة الأرسطية، متهماً بذلك أولئك الفلاسفة بكونهم خرجوا أيضاً عن الأصل الذي يزعمون الدفاع عنه والكلام بإسمه (الأرسطية). فالنقد شامل للفلاسفة في الإسلام من هذه الناحية أيضاً والتي سبق أن إنتبه لها وأكد عليها ابن رشد. . .

حقاً إن نتائج المشروعين النقديين متباينة، وذلك لأسباب فكرية وتاريخية، ولكن يمكن مع ذلك أن ننظر إلى نقد ابن تيمية، خاصة للتراث الفلسفي في الإسلام بالمشرق، كفكر يغني ويدعم نقد ابن رشد لتلك الفلسفة من حيث خروجها عن أصولها الأرسطية وأخذها بأصول مشرقية، ربما كان ابن تيمية، بحكم بيئته، أكثر دراية بها من ابن رشد. وكثيراً ما يشير ابن تيمية إلى ذلك الإختلاف أو الخروج عن

الأرسطية من طرف فلاسفة المشرق. ولعل نفس الشيء يلاحظ أيضاً في نقده لعلم الكلام، إذ فيه إغناء كبير للنقد الرشدي للأشعرية، وقد توسع ابن تيمية، بعد ابن رشد، في نقد شخصية الغزالي، كما أنه عمم نقده على كل المتكلمين وضمنهم المعتزلة الذين يعترف ابن رشد أن بضاعته من مذهبهم كانت مجزاة. . .

وقبل أن نعطي نماذج من فكر ابن تيمية، مما يحتمل معها وجود تأثر بالنقد الرشدي، نود الاشارة إلى كون المفكرين يلتقيان في التمتع بخصائص صفات شخصية متشابهة، رغم اختلاف البيئة وتباين الظروف التاريخية: فالملاحظ عندهما سيادة روح التحدي للوضع الفكري السائد، هناك عند ابن رشد تحد للأشعرية المسيطرة وعند ابن تيمية تحدٍ ربما كان أوضح وأقوى لسيطرة الأشعرية المتأخرة وسيطرة الصوفية الطرقية. ومن ثم نلاحظ عند المفكرين دعوة تبشر ببديل جديد عوض واقعهما المرفوض، دون أن ننسى خصوصية الظروف الاجتماعية والسياسية المتباينة والتي تؤطر فكر وتحدي كل منهما.

ومن جهة أخرى، فإننا نعلم أن ابن رشد قد عمّق الشعار الذي حمله «المهدي بن تومرت» ومعه الدولة الموحدية الفتية، ألا وهو شعار «التوحيد» الذي رفع كمطلب عقائدي - سياسي، مما فرض على «ابن تومرت» «الشروع» في نقد العديد من الفرق الإسلامية بالمشرق، ونقد بعض أثرها على الفكر المرابطي بالمغرب. . . ومن ثم يجوز أن نعتبر مشروع ابن رشد النقدي للفرق الإسلامية (الكلامية) تتميا للمشروع التومرتي، وذلك من حيث أن نقد تلك الفرق من شأنه أن يوقفنا على دورها في تشويه التوحيد الاسلامي ومساهمتها بذلك في إختلاف الأمة بدل توحيدها. . . ونحن نستطيع القول أن نفس الهاجس السياسي والعقائدي هو الذي ألهم أيضاً ابن تيمية، في القرنين السابع والثامن، موقفه من الفرق المتواجدة، بحيث أصبحت مهمة مفهوم التوحيد عنده تقصد أساساً القضاء على الفرقة وتوحيد الأمة أمام مخاطر الزحف التتّري المستمر. . .

ولعلّ مما يجدر تقديمه هنا، كشاهد على إمكانية هذا الإلتقاء أو التشابه، ما نلاحظه من خروج ابن تيمية عن العديد من النظريات التي إعتبرت، على المستوى الرسمي، نهائية، وخاصة منها قضية حدوث العالم، التي يقف منها ابن تيمية موقفاً متميزاً بين الموقف الكلامي السائد والموقف الفلسفي المعروف، كما سنشرح ذلك.

نكتفي إذن بهذه الخصائص العامة التي تجعلنا نفكّر في إمكانية المقارنة بين المفكرين وفي مشكلة إمكانية التأثر والتأثير بينهما. ولننتقل الآن إلى ذكر بعض

المواقف النقدية الجزئية لإبن تيمية، لنرى ما بينها وبين المواقف الرشدية من تشابه أو تقارب، مما يوضح مشروعية التساؤل حول المشكلة السابقة الذكر.

ب ـ لقد إنتبه ابن تيمية، كما فعل ابن رشد قبله، إلى ضرورة نقد القياس الكلامي وبعض المفاهيم الأساسية المرتبطة به، وذلك بإعتبار ذلك القياس يشكّل جوهر الخطاب الجدلي عند علماء الكلام. فهو يرى، كابن رشد، أن «هؤلاء المتكلمة مذمومون عند السلف لكثرة بنائهم الدين على القياس الفاسد الكلامي، وردّهم لما جاء به «الكتاب والسنّة» والمتكلّم يظن أنه ـ بطريقته التي إنفرد بها ـ قد وافق طريقة القرآن . . . وهو مخطىء في كثير من ذلك[2]. ومن جملة أسس أقيسة المتكلّمين في إثبات الصانع والتي وجه إليها ابن تيمية نقده، قياس المحدَث والمحدِث، وقياس الممكن والمرجّح، وهي بحد ذاتها مفاهيم غير واضحة في رأي ابن تيمية، بالاضافة إلى كونها قائمة على قياس الغائب على الشاهد، وهي طريقة ـ كما يقول[3] ـ مفارقة للطريقة القرآنية. ولعل من جملة مؤاخذاته على المنهج الكلامي في هذا الموضوع، لجوء المتكلّمين، بخصوص مشكلة الحدوث، إلى مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، فقد أخطأوا حينما زعموا أن معرفة الله لا تتم أو تثبت إلاّ بإثبات حدوث العالم عن طريق مفاهيم، من جنس حدوث الأعراض، والجزء الذي لا يتجزأ، في حين أن ذلك كله شبهات عقلية ظنوها «برهانيات»، لكنها ليست سوى «مسلمات» (أو هي قضايا جدلية بتعبير ابن رشد). ولذلك فإبن تيمية يتهم علماء الكلام بأنهم «قوم سفسطوا في العقليات وقرمطوا في السمعيات، ليس معهم لا «عقل» ولا سمع، ولا رأي سديد «ولا شرع»، بل معهم شبهات يظنها من يتأمّلها بيّنات»[4]. كل هذا بسبب ركونهم إلى «تأويل» فاسد، حيث يجتهدون في تأويل الأقاويل الشرعية إلى ما يوافق رأيهم، بأنواع التأويلات التي يحتاجون إليها بإخراج اللغة عن طريقتها الطبيعية إلى الإستعانة بغرائب المجازات والأستعارات[5]. . . مما سبق أن حذّر منه «الغزالي» ووضع قانوناً أشاد به، بعده، ابن رشد. . .

جـ ـ أما إذا إنتقلنا إلى مشكلة المشاكل في علم الكلام والفلسفة الإسلامية

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 2، ص 8، مكتبة المعارف، الرباط، د. ت.
(3) نفس المرجع، ص 12.
(4) المصدر المذكور، ج 5، ص 291.
(5) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج 1، ص5، مطبوع على هامش «منهاج السنّة النبوية» للمؤلف. دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

أيضاً، وهي المتعلّقة بمسألة الخلق أو القدم والحدوث، وهي المسألة التي كفر «الغزالي» بسببها، فلاسفة الإسلام، بناء على رأي المتلكلّمين في الموضوع، فإن ابن تيمية يرى، بخلاف ذلك، أن طريقة المتكلّمين في إثبات الصانع مرفوضة، سواء من طرف المثبتين للحدوث أو من المدافعين عن القدم من بين الفلاسفة... بل إن موقفهم، حسب رأي ابن تيمية، يؤدي إلى نفي الحدوث، لأنه يقوم على أساس مخالفة المعقول (ما داموا يقولون بالمرجّح الذي رجّح الحدوث بلا سبب) وهذا «باطل في بديهة العقل» كما يرى ابن تيمية وقبله ابن رشد، بل ذلك يؤدي في النهاية إلى إعطاء حجة لا للقائلين بقدم العالم فحسب بل وللدهريين أيضاً. في حين أن «الأستدلال على حدوث العالم لا يحتاج إلى الطريق التي سلكها أولئك المتكلمون، بل يمكن إثبات حدوثه بطرق أخرى عقلية صحيحة لا يعارضها عقل صريح ولا نقل صحيح».

لذا يستنتج ابن تيمية أن طرق المتكلّمين والفلاسفة في إثبات الصانع فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد، فبالإضافة إلى قلّة مقاصدها، فإن وسائلها أو طرقها كثيرة المقدمات وهي في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلاّ الأذكياء[6]. والغريب أن يأتي كل واحد من أولئك المتكلّمين والفلاسفة أيضاً ويزعم أن الله لا يُعرف إلاّ بطريقته، وهي أبعد ما تكون عن البرهان.

وفي مقابل كل ذلك نرى ابن تيمية يؤكّد، مثل ابن رشد على أهمية دليل العناية، نظراً لبساطته وخلوه من التعقيد، ولقربه من البداهة. لذلك اعتبر ابن رشد دليل العناية - بعكس دليل الحدوث الكلامي ودليل الممكن والواجب السينوي - دليلاً شرعياً، وبرهانياً يقينياً في آن واحد... وعلى هامش هذه المشكلة لا يفوت ابن تيمية أن يأخذ على المتكلّمين ما إعتبره من بدعهم ألا وهو ردّهم ما صحّ من الفلسفة، من قبيل ما تأكّدت صحته من أحوال الفلك. وفي رأيه أن من خالف ذلك جدلاً، من علماء الكلام «فهو وأمثاله ممن يرد على الفلاسفة وغيرهم ما قالوه من علم صحيح معقول، مع كونه موافقاً للمشروع. وهذا من بدع أهل الكلام الذي ذمّه السلف وعابوه. فإنهم (المتكلّمون) ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي وفي مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع... بطرق فاسدة حائدة من مسلك الشرع والعقل[7]،

(6) الفتاوى: ج 2، ص 21-22، وأيضاً ج 6، ص 238، 239، 243.

(7) ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقيين، ص 260، تحقيق سليمان الندوي، دار المعرفة، لبنان، د. ت.

وحتى يرفع ابن تيمية الإلتباس أو الظن الذي أوقعه علماء الكلام في روع الناس بتعارض العقل والشرع، يضيف موضحاً: «وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس، حيث ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول، وليس الأمر كذلك، بل كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلاّ ما يوافقه ويصدقه».

من ثم يرى ابن تيمية ـ كما رأى ذلك ابن رشد ـ أن أجوبة المتكلّمين المتعدّدة عن مشكلة مفهوم القدم كانت كلها أجوبة فاسدة، مثل قول بعضهم عن المرجِّح أنه هو «العلم» أو هو عند بعضهم «الإرادة» أو قول بعضهم الآخر أن المرجِّح «مجرَّد كونه قادراً»، أو هو يرجح بلا سبب، وهذا قول ينعت بالسفسطائي عند ابن تيمية. وأما «الأشعرية»، فعكس هؤلاء، وقولهم (في الصفات) يستلزم التعطيل (وربما الوقوع في قول الدهرية). وإنه (تعالى) لا داخل العالم ولا خارجه... وهذا معلوم الفساد بالضرورة»[8]. وسوف يستند ابن تيمية على نفس الآية القرآنية التي لجأ إليها قبله ابن رشد للدلالة على أن القرآن يخالف طريقة المتكلّمين، حيث لم يذكر مطلقاً خلق شيء من لا شيء، بل أن النص القرآني واضح الدلالة على كون السماوات والأرض خلقت من مادة سابقة[9].

وإذا كان ابن رشد قد أشار مراراً إلى ضرورة نقد المبدأ الكلامي «ما لا يخلو من حوادث فهو حادث» وقولهم «بالجوهر الفرد»، ملاحظاً بُعد ذلك عن الإستدلال الشرعي وعن البرهان، لأن «طريقة معرفة الله أوضح» من تلك الأقاويل الجدلية[10] المستعصية على الكثير من علماء الكلام أنفسهم... فإن ابن تيمية يسلك نفس هذا النقد ويؤكّد مراراً على ضرورة نقد المبدأ الكلامي «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» وما ارتبط به من القول بالجوهر الفرد، ملاحظاً أن ما «أوقع هذه الطوائف (الكلامية) في هذه الأقوال (المتعلّقة بالصفات) ذلك الأصل الذي تلقوه عن «الجهمية» وهو: أن ما لم يخل من حوادث فهو حادث، وهو باطل عقلاً وشرعاً[11]، في حين أن العقلاء وأكثر النظّار أو الفلاسفة يخالفونهم في قولهم بالجوهر الفرد،

---

(8) «الفتاوى» ج 6، ص 306-310.

(9) قرآن: 11/41، الفتاوى، ج 18، ص 215، قارن، بفصل المقال، ص 42-43، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر 1978.

(10) نفس المرجع، ص 51.

(11) الفتاوى: ج 13، ص 157.

بإعتباره باطلاً عقلاً وشرعاً[12]. ثم يتابع ابن تيمية تحليل المفاهيم التي يستنبطها علماء الكلام من مبدئهم العام السابق الذكر، فيشير إلى أن فكرة «الأعراض لا تبقى زمانين» عند المتكلّمين فيها مكابرة للعقل والحس معاً، وأن الدافع لقولهم بذلك توهمهم أن العرضين لو بقيا معاً لم يمكن إعدامهما بل إزدادوا مكابرة للعقل حينما زعموا أن قضية الأعراض تلك قضية بديهية في العقل وبرهانية، ومن ثم ألزموا غيرهم بالقول بها كقضية ضرورية لمعرفة الله. ومن ثم فهي في رأي ابن تيمية، قضية لا تفي بالمقصود، بل تؤدي إلى عكس المقصود! ولهذا أدرك الفلاسفة في الإسلام، بصريح العقل، بطلان دليل الحدوث، فازدادوا تمسّكاً برأيهم في القدم.

ولا غرو فإن في الموقف الكلامي، كما يقول ابن تيمية، تقول على الشرع «والقول كلما كان أفسد في الشرع، كان أفسد في العقل. فإن الحق لا يتناقض»[13].

د ـ وقد أوضح ابن تيمية، كما فعل قبله ابن رشد، أنه ليس هناك في الكتاب ولا في السنّة ما يؤيّد الرأي الكلامي الشائع بكون الحوادث لها ابتداء وأن جنس الحوادث لها إبتداء، فهذا غير صحيح، لكنه لا يتضمّن كما قد يظن القول بقدم العالم كما صاغه الفلاسفة. فهذا ليس صحيحاً في رأي ابن تيمية لإعتبارين اثنين، نراه فيهما قد إقترب من ابن رشد:

1 ـ فمن جهة، يكون من غير المعقول في رأي ابن تيمية، القول بالرأي الكلامي إن الله لم يزل لا يفعل ولا يتكلّم، ثم أحدث الكلام والفعل بلا سبب أصلاً. فهذا قول لا نصّ فيه، فنسبته إلى رسول الله أو الإسلام والقرآن كذب[14]. وباطلة بالتالي حجتهم على ذلك والقائمة على إمتناع حوادث لا أول لها. وقد إعتقد الفلاسفة خطأ أن هذا الموقف الكلامي هو الرأي الإسلامي وهو «قول الإسلام وقول الرسول، فقالوا ببطلانه، وأنه خاطب (بذلك الرأي) الجمهور على قدر عقولهم...» والملاحظ أن ابن تيمية يرجع القول بقدم العالم، بالطريقة التي عرف بها في العالم الإسلامي، إلى «ابن سينا» في حين أنه بالرغم من مخالفة ابن تيمية لرأي أرسطو والمشائين في القدم إلاّ أنه يعتقد أن المشائين، في أدلّتهم، «لم يخالفوا صريح المعقول في هذا المقام الذي خالفه هؤلاء[15] الفلاسفة في الإسلام. ومن ثم نلاحظ في

---

(12) الفتاوي: ج 16، ص 270-272.

(13) ابن تيمية: منهاج السنّة النبوية، ج 1، ص 82.

(14) الفتاوى: ج 18، ص 222-223.

(15) نفس المرجع، ص 226.

مفهوم ابن تيمية عن مشكلة الخلق، محاولة لتفادي ما إعتبره نقصاً في الموقفين معـاً الكلامي والسينوي ـ الفلسفي. فقد سقط ابن سينا في محاولة الجمع بين المتناقضات حينما قال بقدم العالم، في نفس الوقت الذي وصف فيه هذا العالم بأنه ممكن الوجود أي أنه لا يخلو من حوادث، كما قال المتكلمة، فهو لذلك حادث، ومع هذا يصر ابن سينا أن يقول بقدم هذا العالم الحادث[16].

غير أن ابن تيمية يرفض، بالمقابـل، قول المتكلمـين إن الله ظل معطَّـلاً عن الفعل ثم خلق العالم. فمثل هذا الكلام يطرح بحدّة مشكلة المرجّح، كما أنه يناقض دوام الفاعلية، الواجب نسبتها إلى الله تعالى. وموقف الأشاعرة هنا لا يتناسب، في رأي ابن تيمية، مع دفاعهم عن قدم كلام الله، فهذا يتناقض مع رأيهم في تأخر فاعلية خلق العالم دون سبب معقول. كل هذا ناشيء عن قياس فاسد والغلط في القياس يقع من تشبيه الشيء بخلافه»[17].

2 ـ هذا هو الإعتبار الأول الذي إنتهى بابن تيمية إلى رفض موقف المتكلّمين من حدوث العالم. أما الأعتبار الثاني، الذي أدَّى به إلى مخالفة رأي الفلاسفة في الموضوع فيمهِّد له بالقول إن رفض الموقف الكلامي من المرجّح يقتضي إثبات دوام الفاعلية لله. وهذا ما دافع عنه الفلاسفة، وأدلّتهم في ذلك صحيحة من وجهة نظر ابن تيمية، وموافقة للشرع. إلاَّ أن تلك الأدّلة لا تدلّ إلاَّ «على قدم نوع الفعل، لا . . . على قدم شيء من العالم، لا فلك وغيره»[18]. ولم يفطن الأشاعرة إلى أن رأيهم في الكلام يدلّ أيضاً على هذا: فالله لم يزل متكلِّماً إذا شاء، فاعلاً لما يشاء، وهو لا يدلّ على قدم كلام معينٌ بل على قدم نوع الكلام». ومن ثم فالغلط وسوء الفهم بين الفلاسفة وعلماء الكلام إنما نشأ من عدم التمييز بين قدم الفاعلية وقدم نوع الفعل، والأولى واجبة الإثبات دون الثانية. وقد أخطأ المتكلّمة حينما حسبوا أنه لنفي قدم نوع الفعل لا بد من نفي الفاعلية، كما أخطأ الفلاسفة حينما خلطـوا بـين قدم الفاعلية وقدم نوع الفعل. والغريب أن الرأيين معاً يؤديان رغم تناقضهما إلى نتيجة واحدة، وهي نفي الفاعلية عن الله: فالموقف الكلامي يلزم عنه أن الله لم يكن قادراً على الفعل ثم صار قادراً. أما الموقف الفلسفي فهو أولاً، وقد غلط حينما ظن «ألاَّ زمان إلاَّ قدر حركة الفلك» في حين أن نوع الفعل هو الذي لم يزل موجوداً وقدره ـ

---

(16) الفتاوى: ج 6، ص 330-331 .

(17) الفتاوى: ج 6، ص 229 .

(18) نفس المرجع: ص 300 .

وهو الزمان ـ موجوداً. وهذا الموقف يتضمَّن من جهة أخرى نفي الخلق وبالتالي نفي الفاعلية من حيث جعله العالم مقارناً لله أزلاً وأبداً. بينما مفهوم الخلق يتضمَّن عند ابن تيمية قدم الفاعلية على الفعل المتأخِّر لأن الفاعل لا بد أن يتقدَّم على فعله، والقول بخلاف ذلك تعطيل و «مخالف لصريح المعقول»[19].

وهنا ينبِّه ابن تيمية إلى خطأ الأشعرية المتأخرة في محاولتها التوفيق بين الرأيين فجمعت بين «خطأ الطائفتين» ولو رامت الجمع بين ما أصابت فيه كل واحدة «لكان ذلك موافقاً للأدلة السمعية ... وللأدلة العقلية»[20]. ولعلَّ هذه الرغبة في الجمع تذكِّرنا بأختها تلك التي عبَّر عنها ابن رشد في «فصل المقال»: ولنبرهن على ما نقول، نشير إلى أن ابن تيمية يستشهد على محاولته تلك بنفس الآيات التي سبق لابن رشد أن استشهد بها بل إنه يؤولها بنفس التأويل الرشدي ويمهِّد قبل ذلك بكلام يشبه كثيراً كلام ابن رشد، فقد ذكر ابن رشد ما يلي:

إن «هذه الآراء في العالم (التي للمتكلِّمين والفلاسفة معاً) ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم، أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين... وذلك أن قوله تعالى: (﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ يقضي بظاهره، أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو حركة الفلك... وقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء، وهي دخان...﴾ يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء»[21].

ثم يأتي ابن تيمية ويحرص أن يوضح إختلاف أسلوب القرآن في طرح مشكلة الخلق عن أسلوب كلٍّ من المتكلِّمين والفلاسفة، فيقول، في كلام يذكِّرنا بذلك الذي قاله ابن رشد، وكأنه مستوحى منه.

«والرُّسل (أو الشرع) أخبرت بخلق الأفلاك وخلق الزمان الذي هو مقدار حركتها مع إخبارها بأنها خلقت من مادة قبل ذلك، وفي زمان قبل هذا الزمان، فإنه سبحانه أخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام...

---

(19) الفتاوى: ج 18، ص 228-229.

(20) نفس المرجع: ج 6، ص 300.

(21) ابن رشد: فصل المقال، ص 42، 43.

[ومهما يكن الإختلاف في مقدار هذه الأيام] فلا ريب أن تلك الأيام التي خلقت في السماوات والأرض غير هذه الأيام، وغير الزمان الذي هو مقدار حركة هذه الأفلاك وتلك الأيام مقدَّرة بحركة أجسام موجودة قبل خلق السماوات والأرض.

«وقد أخبر سبحانه أنه (استوى إلى السماء وهي دخان. . .) فخُلِقت من الدخان. . . (وقال أيضاً): ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾؛ فقد أخبر أنه خلق السماوات والأرض في مدة ومن مادة، ولم يذكر القرآن خلق شيء من لا شيء. . .»[22] بل إن مفهوم «اللا شيء» في القرآن لا يعني العدم بل يعني مادة سابقة غير متعيِّنة، ففي القرآن: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾ «مع إخباره أنه خلقه من نطفة».

وبالمقارنة بين النصين، يتبينَّ لنا وحدة الروح السائدة بينهما ومدى الإتفاق في الإستناد على حجج واحدة، والتأدي إلى نتائج واحدة بخصوص إختلاف الخطاب الكلامي عن الخطاب الشرعي الذي يختلف أيضاً عن الخطاب الفلسفي في المشكل المطروح. ويبقى طبعاً الإختلاف بين ابن تيمية وابن رشد في كون هذا الأخير يعتبر الموقف القرآني قابلاً للتأويل ويمكن تقريبه إلى الرأي الأرسطي، في حين يعتبر ابن تيمية أن ما دلَّت عليه تلك الآيات محكم في نفسه، وليس في حاجة إلى تأويل، وأن الموقف القرآني يختلف من ثم عن الموقفين الكلامي والفلسفي معاً. مع إمكانية القول، رغم ذلك، إن ابن رشد لا يتناقض مع هذا الموقف التيمي، من حيث أنه ذكر أيضاً أن العالم «في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علّة»[23]، وفي هذا خروج عن الرأي الكلامي والفلسفي الشائع، وإثبات للفاعلية ونفي للتعطيل، وهذا هو مقصد ابن تيمية أيضاً خاصة في قول ابن رشد عن العالم أنه ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً. . .

هـ ـ ولعلّنا نقف على تقارب آخر ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ بين ابن رشد وابن تيمية بخصوص رفضهما لأدلّة المتكلّمين في نفي الجسمية وأخبار التجسيم، ويتفقان في وصف الموقف الكلامي هنا بالتعطيل، ويريان معاً عدم نفي «الأخبار» الواردة في التجسيم مع عدم التكييف، وهو الشيء الذي يعتبره ابن تيمية موقفاً سلفياً

---

(22) ابن تيمية: الفتاوى، ج 18، ص 235-236.

(23) فصل المقال، ص 42.

موافقاً للعقل والشرع . وفي هذا المقام يمكن إدراج دفاع ابن رشد عن «الجهة» التي هي محط إتفاق «جميع الحكماء» كما يقول . فإثباتها واجب بالشرع والعقل معاً»[24]؛ وهي لا تقتضي الجسمية كما ظن المتكلمون، لأن «الجهة غير المكان». وكما سيفعل ابن تيمية يدافع ابن رشد عن الرؤية، رافضاً تأويل الأشاعرة لها بأنها «بلا كيف» وواصفاً موقفهم هذا بأنه سفسطائي، مثلما وصفهم به ابن تيمية[25]. وإذا كان ابن تيمية يستند في آرائه هذه حول الصفات إلى إجماع «السلف» ومخالفتهم أهل الكلام، فإن الأمر نفسه يلاحظ عند ابن رشد، حيث يلعب مفهوم السلف دوراً مهماً في كتابه «مناهج الأدلة»، متّهماً المخالفين من علماء الكلام بأنهم «كادوا يصيرون الشرع كله مؤوّلاً ومتشابهاً»[26].

و ـ وجانب نقدي آخر يتفقّ حوله المفكّران الإسلاميان، ألا وهو موقفهما من «مشكلة السببية» وتأويل الأشاعرة لها. وكما ربط ابن رشد ربطاً ضرورياً بين الأسباب والعقل، لأن «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها . . . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[27]، يربط ابن تيمية أيضاً ـ رغم شهرته في نقد المنطق الأرسطي ـ بين مفهوم السببية وبين صريح العقل، وبالتالي يعتبر مفهوم «العادة» الأشعري، على طرفي نقيض مع مفهوم «الحكمة» الواجب نسبتها إلى الفعل الإلهي، ولذا فهو يوجِّه كلامه للأشاعرة قائلاً إن موقفكم يعدُّ «قدحاً في العقل: فلا أنتم عرفتم سُنّة الله المعتادة في خلقه ولا عرفتم خاصة العقل . . .»، وكل من يرى ذلك «فهو مصاب في عقله»[28]. لذا فهو يرى أنه ليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث، كما أن الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث»[29]. وذلك بنص الآيات التي تدحض التمييز المرفوض للأشاعرة بين ما يتم عنده الشيء وما يتم به الشيء. لأن تلك الآيات تذكر فعلاً أن الحوادث تحدث بحوادث أخرى، كل ذلك طبعاً بناء على «حكمة» وتقدير إلهي، لأن «علم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها، هو العلة في وجود هذه الأسباب» كما صرّح ابن رشد بذلك[30]. والمهم أن موقف ابن تيمية

(24) «مناهج الأدلة»، تحقيق محمد قاسم، ط 2 ، ص 84-85 .

(25) المرجع نفسه، ص 92، 91 .

(26) مناهج الأدلة، ص 84-85 .

(27) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القسم 2 ، ص 777 ، و 812 .

(28) ابن تيمية: كتاب النبوات، ص 219 ، الطباعة المنيرية، مصر، ط 1 ، س: 1346 هـ .

(29) ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقيين، ص 270 .

(30) مناهج الأدلة، ص 227 .

من الرأي الأشعري من مشكلة السببية، منسجم إلى حد بعيد مع موقف ابن رشد، خاصة في إتهام ابن تيمية الرأي الأشعري بكونه قدحاً في العقل وجهلاً بسُنَّة الله وحكمته، ودليلاً على إصابة في العقل! كل ذلك يتطابق مع النقد الرشدي الآتي: «وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس»[31]!.

ز ـ فشل التوفيق بين الكلام والفلسفة (الموقف من ابن سينا).

إذاً، فالإتفاق أو التشابه، على الأقل، بادٍ في موقف ابن تيمية وابن رشد من الخطاب الكلامي ثم الخطاب الفلسفي. إلاَّ أن هذا التوافق يسري بين المفكِّرين أيضاً بخصوص موقفهما من محاولات الجمع بين الخطابين، والتي تجلَّت سواء عند ابن سينا أو لدى المتأخرين من علماء الكلام.

1 ـ ففي رأي ابن تيمية، أن هناك طائفة من المتكلِّمين رامت الجمع بين أدلّة الكلام والفلسفة، ورأوا في ذلك غاية المعرفة، لكنهم أخطأوا وتناقضوا «وهذا ـ كما يقول ـ يشبه مذهب الحرانيين القائلين بالقدماء الخمسة[32] والذين شغفوا دائماً بالجمع بين المتناقضات. وسوف ينسب ابن تيمية مشكلة التوفيق التي بدت مع الفارابي وابن سينا إلى «الصابئة الحرانية»... ولا ينجو من تهمة هذا التوفيق بين المتناقضات المتكلِّم الأشعري «فخر الدين الرازي»، «الذي يعتبره ابن تيمية قمَّة ذلك الإتجاه التوفيقي»[33]. هذا، ومن المعلوم أنه سبق لابن رشد أن إنتقد، في أكثر من موضع، هذا اللقاء الذي تمّ بين الفلسفة في الإسلام وبين المتكلِّمين. ولم ينج «الغزالي» ـ رغم معارضته للفلسفة ـ من تهمة الإقتراب من الفلسفة ومن النظريات الفلسفية (السينوية خاصة). وربما كان ابن تيمية أكثر إهتماماً من ابن رشد بالبحث عن مصادر فكر الغزالي، ففي رأيه أن ما في كتاب: «المضنون به على غير أهله» هو قول «الصابئة»، التي يجعل منها المزود الأكبر لإتجاهه الصوفي، هذا الإتجاه الذي تردَّدت فيه بعض النظريات الفلسفية. وقد انتبه إلى ذلك «أبو بكر بن العربي» الذي قال عن شيخه «الغزالي»: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد

---

(31) نفس المصدر السابق، ص 232.

(32) الفتاوى: ج 6، ص 304.

(33) انظر في ذلك، مثلاً: ج 5، ص 561، ومواضيع كثيرة في ج 6.

أن يخرج منها فما قدر» . وإنتقادات ابن تيمية للغزالي عديدة، وتكاد تكون ترديداً لانتقادات ابن رشد: فهو صاحب أقاويل خطابية لا برهانية، متعددة النزعـات، شرب من منهل الفلاسفة خاصة في كتابه «المشكاة»، وأن كتبه الصحيحة تتضمَّـن نفس الآراء الموجودة في الكتب التي إعتبرها المدافعون عنه منحولة له[34]. غير أن ابن تيمية يعتبر «إلجام العوام عن علم الكلام» علامة على تراجع الغزالي عن مواقفه السابقة . . .

2 ـ هذا بخصوص الغزالي (ومعه علماء الكلام) أما فيما يتعلّق بابن سينا، فإنه من الملفت للنظر ذلك الحرص الذي نجده عند ابن تيمية في إرجاع الفكر السينوي ومكوّناته الأصلية إلى نفس ذلك المصدر الذي نسب إليه فكر الغزالي: إنه ما يسميه بالصابئة الحرانية «المنحرفة». ومما يلفت نظرنا هنا، بكيفية أكثر، ذلك التمييز الذي يؤكّد عليه ابن تيمية بين تلك الصابئة الحرانية وبين موقف آخر هو المشائية. فبعد أن ينتقد مواقف الحرانيين والمتأثرين بهم من المتكلمين والفلاسفة يقول:

«ولهذا كان أفضل علوم الفلاسفة هو علم ما بعد الطبيعة، أعني علم الفلاسفة المشائين الذين يتبعون أرسطو[35] . . .» .

والصابئة في رأيه هي صاحبة القول بأن «الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد»[36]. ومن ثم كان الموضوع الأساس لهذه الصابئة إنما هو «الوجود المطلق» الذي يؤدّي، على المستوى الإلهي، إلى التعطيل. ويحرص ابـن تيمية على نسبـة «الفارابـي» إلى «حران»[37]. إلاّ أنه يبدي ذلك الحرص بكيفية أكثر بخصوص توضيح طبيعة العلاقة بين المدرسة الحرانية وبين «ابن سينا» بالذات: وهو الـذي كان يروم الجمـع بـين الكلام والفلسفة الصابئة وأنه لذلك السبب لم تلق فلسفته قبولاً لدى «المشائين» كما يؤكّد من جهة أخرى العلاقة التي ربطت بين ابن سينا وبين الباطنية» التي كانـت تحمل بصمات صابئية «وكان ابن سينا وأهل بيته من أهـل دعوتهـم وقسـال (ابـن سينا): وبسبب ذلك اشتغلت بالفلسفة»[38].

وفي إعتقادنا أن مما يقرِّب النقد التيمي إلى النقد الرشدي بخصوص الخطاب

---

(34) الفتاوى: ج6، ص 65 .

(35) الفتاوى: ج 2، ص 83 .

(36) ج 4، ص 130، ج 2، ص 91-92، وانظر نقده لهذا المبدأ في تفسيره لسورة الإخلاص، ج 17 .

(37) الرد على المنطقيين: ص 287-288 .

(38) الفتاوى: ج 13، ص 117، وانظر خاصة الرد على المنطقيين: ص 141-143، 278-279 .

السينوي هو تحليله لدليل ابن سينا على وجود الله، والقائم على مفهومي الممكن والواجب ثم التأدّي من ذلك إلى إعتباره دليلاً مركباً من كلام المتكلّمين وكلام الفلاسفة (المتكلّمون قسّموا الوجود إلى قديم ومحدث، وقسّمه ابن سينا إلى واجب وممكن) «هذا التقسيم ـ كما يقول ابن تيمية ـ لم يسبقه إليه أحد من الفلاسفة، بل حذّاقهم عرفوا أنه خطأ، وأنه خالف سلفه وجمهور العقلاء وغيرهم[39] . . . » ولذا فإن ابن سينا قد تقوّل على الفلاسفة الأقدمين و «صنّف كتباً زاد فيها بمقتضى الأصول المشتركة (بين الفلاسفة) أشياء لم يذكرها المتقدّمون (من الفلاسفة) وسمّى ذلك العلم الإلهي»، وتكلّم في النبوات والكرامات، ومقامات العارفين. . . (وروّج كل ذلك) بحسب أصول الصابئة الفلاسفة، لا بحسب الحق في نفسه»[40].

وإن مما يزيد في تقريب هذا النقد التيمي إلى رأي ابن رشد في ابن سينا إعتقاده أن المنهج السينوي متأثّر إلى حد بعيد بالمنهج الكلامي، وأن هذا هو سبب نقمة «المشائين» عليه؛ «وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم، الذي ضم إلى كلامه في الإلهيات من القواعد التي أخذها من المتكلمين أكثر مما أخذه عن سلفه الفلاسفة[41] . ونحن نعلم أن هذا هو رأي ابن رشد أيضاً في ابن سينا، بل إن تقييم ابن تيمية لتلك الفلسفة السينوية يشبه النقد العام الذي يوجهه ابن رشد لتلك الفلسفة؛ فهذه الفلسفة، حسب ابن تيمية، أكثر كلام ابن سينا فيها «بني على مقدمات سوفسطائية ملبسة، ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية، مثل كلامه في توحيد الفلاسفة وكلامه في أسرار الآيات، وكلامه في قدم العالم»[42].

ولهذا السبب يذكر ابن تيمية معارضة «المشائين» لإلهيات ابن سينا، متهمين إياه بمصانعة المليّين، لكن ابن تيمية يدفع هذا الإتهام محتجّاً بكون الخلاف بين الفلاسفة، حتى داخل المشائية، معروف. وهو يستند، خاصة على إضطراب موقف «الفارابي»: من مسألة الخلود[43].

ويختم ابن تيمية بتوجيه نقد واحد لكل من علم الكلام، كما انتهى في صورته الكاملة لدى الفخر الرازي، وللفلسفة في الإسلام، كما إنتهت في صورتها لدى ابن

---

(39) الفتاوى: ج 1، ص 49-50.
(40) الفتاوى: ج 2، ص 85.
(41) الرد على المنطقيين: ص 396.
(42) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(43) الفتاوى: ج 2، ص 86.

سينا، قائلاً مما يشبه خلاصة للنقد الرشدي أيضاً: «وقد بيّنّا في غير هذا الموضع فساد ما ذكره «الرازي» من أن طريقة الوجوب والإمكان من أعظم الطرق، وبيّنّا فسادها، وأنها لا تفيد علماً، وأنهم لم يقيموا دليلاً على إثبات واجب الوجود، وأن طريقة الكمال أشرف منها، وعليها إعتماد العقلاء قديماً وحديثاً . . . وطريقة الوجوب والإمكان لم يسلكها أحد قبل ابن سينا، وهو أخذها من كلام المتكلّمين الذين قسّموا الوجود إلى محدث وقديم، فقسّمه هو إلى واجب وممكن، ليمكنه القول بأن الفلك ممكن مع قدمه، وخالف بذلك عامة العقلاء من سلفه وغير سلفه[44] . . . » و «إلاّ فأرسطو وأتباعه، ليس في كلامهم ذكر لواجب الوجود ولا لشيء من الأحكام التي لواجب الوجود[45] . . . ».

ـ ومن الملفت للنظر هنا أن ابن تيمية، في معرض نقده لابن سينا، لا يغفل عن ضرورة التمييز بين ابن سينا وابن رشد فيؤكد أن كلام ابن رشد أقرب إلى أرسطو من كلام ابن سينا، بل إن كلام ابن رشد خير من كلام أرسطو (في حركات الأفلاك)، دون أن يعني هذا، طبعاً، موافقته لسائر جوانب الفلسفة الرشدية. غير أن ما نودّ التأكيد عليه الآن هو تطابق النقد التيمي السابق الذكر مع نقد ابن رشد الذي لاحظ، قبل ابن تيمية، كون ابن سينا يأخذ في قسمته للموجودات برأي «الجويني»، حين يرى جواز النظام القائم في العالم، وأنه ليس واجباً بذاته وأنه مجرّد ممكن وجائز، وقد يصير واجباً باعتبار فاعله «وهذا قول في غاية السقوط» كما يقول ابن رشد، وفيه جمع بين المتناقضات كما يقول ابن تيمية، لأنه أصبح، عند ابن سينا، جمعاً بين وصف الإمكان ووصف القدم، بل إن هذا الجمع المتناقض في رأيه أصبح سمة بعض المتكلّمين الذين ربما قالوا بقدم النفوس مع قولهم بحدوث الأجسام. لهذا حقّ للرازي أن يقول: «قد تأمّلت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً[46] . . . ».

ك ـ وإذا رجعنا الآن إلى القضية الأساس التي إنطلق منها كلّ من ابن رشد وابن تيمية، ونقصد بها ضرورة توافق الحكمة والشريعة، أو توافق صريح العقل وصحيح النقل، فإننا نقف على «تشابه» آخر بين المفكّرين، وهو الشيء الذي إنفرد به ابن رشد عن الفارابي وابن سينا، حينما رفض موقفهما حول الإختلاف النوعي،

---

(44) الفتاوى: ج 13، ص 168.
(45) كتاب الرد على المنطقيين: ص 144.
(46) الفتاوى: ج 13، ص 128.

في الخطاب القرآني- بين الأقيسة الخطابية والجدلية والبرهانية. فنرى ابن تيمية من جهته، يدافع كإبن رشد عن كون الخطاب القرآني وأدلته المختلفة كلها أدلة برهانية، أي صحيحة موافقة للعقل الصريح ولا تختلف إلاَّ في صورتها العرضية حسب إختلاف الجمهور الذي تخاطبه، بعكس ما يعتقده ابن سينا والفارابي من كون الشريعة لا تتضمّن سوى الأدلة الخطابية والجدلية. وإنما بعكس ذلك «جميع ما اشتمل عليه القرآن هو الطريقة البرهانية، وتكون تارة خطابية وتارة جدلية مع كونها برهانية[47]...» وهذا هو وحده الذي يسمح عند ابن رشد وابن تيمية بالكلام عن «الإتصال» بين العقل والشرع، في حين أن هذا الإتصال لا معنى له في النسق السينوي أو الفارابي، ما داما يتضمّنان ذلك «الفصل» النوعي بين النبوة والعقل، وبين الخطاب الشرعي والخطاب العقلي. بينما يأتي بديل ابن تيمية مشابهاً لبديل ابن رشد، قائماً على أساس «أنه يمتنع تعارض الأدلة القطعية: فلا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً... إنها متوافقة متناصرة متعاضدة. فالعقل يدل على صحة السمع، والسمع يبينٌ صحة العقل، وأن من سلك أحدهما أفضى به إلى الآخر»[48].

* * *

- إذن، ألا يحق لنا، بعد كل هذا، أن نستغرب كيف تكون الخطوات النقدية عند ابن تيمية وابن رشد، متشابهة، ونابعة من أسس أو مبادىء متقاربة، ثم نرى، بعد ذلك، الخلاف الواضح بينهما في النتائج المستنبطة من تلك المبادىء المتفق حولها... ولعلّ منزلة ابن رشد «الفقيه»، بل لعلّ الطابع «السلفي» الواضح في كتابه «مناهج الأدلة»، كان من شأنه أن يجعل ابن تيمية يقف من ابن رشد موقفاً يختلف عن ذلك الذي وقفه من ابن سينا مثلاً. والقارىء «لمناهج الأدلة» لا يجد صعوبة في إدراك «الطابع السلفي» - بالمعنى العام - والبادي على «النتائج» التي إنتهى إليها بان رشد في كتابه المذكور، وقد أشرنا إلى بعضها سابقاً.

ونقصد بالطابع السلفي هنا، شيئان: أولاً، ذلك الحرص البادي في مؤلفات ابن رشد الدفاعية (التهافت، مناهج الأدلة، فصل المقال) على الرجوع إلى نصوص أصيلة وأصلية، غير مشوّهة ولا مؤوّلة، سواء للفلسفة (الكتب الأرسطية) أو للشريعة (القرآن).

---

(47) الفتاوى: ج 2، ص 46.

(48) الفتاوى: ج 6، ص 245.

ثم، ثانياً، النظر إلى التاريخ الفكري نظرة تقهقرية، لكون جل القراءات التي مورست على تلك النصوص، تشكّل إنحرافاً وخروجاً عن شروط التأويل . . .

ولعلّ نقد ابن تيمية للكلام والفلسفة في الإسلام، لا يخرج عن هذا الإطار العام للنقد الرشدي: فعلم الكلام يزعم الحديث بإسم الشريعة وهو قد أشبع النص الشرعي تأويلاً وتحكّماً وقياساً فاسداً . . . والفلسفة (خاصة الفلسفة السينوية) قد خرجت عن النصوص الشرعية، حينما حاولت جرَّها لصفها بطريقة تعسفية، كما أنها خرجت، أيضاً، عن أصلها الذي هو النصوص الأرسطية المشائية . . .

وبالرغم من كل ذلك فإن الموقف يفرض، مرة أخرى، طرح سؤال أساسي ومشروع، وهو: إلى أي حد يمكن الكلام عن مجرَّد توافق أو بالأحرى، تأثّر ابن تيمية في مشروعه النقدي، بالموقف الرشدي؟ وهل يقبل ابن تيمية «الإعتراف» بهذا التأثّر إن وُجِد؟ خاصة وأن حكم ابن تيمية على ابن رشد يتميَّز عن بقية أحكامه، ضد الفلاسفة والمتكلّمين أيضاً، ببعض الليونة والإعتراف بالفضل؛ فابن رشد، عنده «أقرب الفلاسفة إلى الإسلام»[49]. ومن الملفت للنظر أنه يقول عن ابن رشد هذا الكلام، في نفس الوقت الذي يدرك فيه أن ابن رشد أقرب الفلاسفة إلى أرسطو، فالأقرب إلى الإسلام هو أيضاً الأقرب إلى أرسطو. ولعلّ في هذا أقصى ما كان يود ابن رشد أن يسمعه عن نفسه!.

وأخيراً، وكما قلنا في مستهل هذا المقال، لا يمكن القطع بجواب صريح في مسألة التأثّر والتأثير بين المفكّرين إلاّ بعد الرجوع إلى المصادر الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته الواسعة، وهلاّ تضمَّنت تلك المصادر أسساً فكرية تشبه الأسس الثقافية التي تجلّت في الفكر الرشدي. أم أن المسألة ترجع، من جهة أخرى، إلى مصدر قديم «مشترك» بين ابن رشد وابن تيمية، هو المسؤول عن هذا التشابه بينهما؟ وهل هذا المصدر المشترك هو ذلك الذي استقى منه قبلهما «ابن تومرت» فكره النقدي؟ وهو مصدر لا يصعب تلمّسه في أصول عديدة حفظلنا بعضها «السيوطي» في كتابه . «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» . . .

أمّا إذا ما ثبت تأثير ابن رشد في ابن تيمية، فإن الأول يكون، بذلك، قد كسب صديقاً آخر بين «الخصوم» الذين إعترفوا من معين فكره، ولم يجرؤوا على التصريح بذلك! فيكون ابن تيمية كما كان «توماس الأكويني» من أولى بواكير الرشدية في غير بيئتها المغربية الأولى؟؟ . . .

---

(49) الفتاوى: ج 17، ص 295.

«السلفية الوطنية»

محمد عيّاد

تركز الدراسات التي تناولت تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب، سواء أتلك التي قام بها باحثون أجانب[1] أم حتى تلك التي ساهم بها بعض الباحثين المغاربة، بمن فيهم ممن[2] واكبوا النضال الوطني، على معالجة هذه الحركة كواقع سياسي صرف. إن هذا الاختزال -غير المقصود في أغلب الأحيان- الذي صدر عن مفكرين، منهم من له باع طويل في ميدان البحث؛ هذا الاختزال الذي يتمشى مع الملاحظة الأولية والذي يقف عند مستوى المباشرة، له ما يبرره. أولاً، لأن من النتائج الأساسية للحركة الوطنية ونضالها حصول عدة تغييرات جوهرية على المستوى السياسي، مثل السيادة الوطنية، وتسيير الدولة ودفة الحكم، والتواجد في الحياة الدولية. ثانياً، لأن هذه الحركة تمتاز في كل مراحلها بأولية الجانب السياسي، مما يجعل الجوانب اللاسياسية تحتل موقعاً ثانياً إن لم يكن ثانوياً، وذلك ليس فقط على مستوى الواقع، وإنما أيضاً على مستوى فهم ودراسة هذا الواقع.

وفي الحقيقة، إن الحركة الوطنية تشكل كلاً معقداً، ومهيكلاً، تتداخل فيه عدة جوانب ثقافية وسياسية واجتماعية؛ جوانب إن كانت تتمحور حول السياسي فإنها،

---

(1) مثلاً روم لاندو في كتابه «أزمة المغرب الأقصى»، مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة 1961 وأيضاً شارل أندري جوليان في كتابه «المغرب في مواجهة الامبرياليات» (بالفرنسية) نشر «جون أفريك» باريس 1978.

(2) مثلاً عبد الكريم غلاب في كتابه «تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب»، الجزء الأول، الشركة المغربية للطبع والنشر، الدار البيضاء، أبريل 1976، وأيضاً علال الفاسي في كتاب «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، نشر وتوزيع عبد السلام جسوس، طنجة 1957، الطبعة الأولى، القاهرة 1949.

مع ذلك، لا تُختزل فيه. لذلك يكون من المفيد، على المستوى المنهجي دراستها في تعقدها وخصوبتها للإحاطة بها في كل أبعادها. ولنسجل في هذا الصدد أن عدداً متزايداً من الباحثين أصبح مدركاً لهذه الحقيقة. ولقد برز منهم في المغرب الأستاذ عبدالله العروي الذي، بالإضافة إلى أعماله المختلفة، المهتمة بالأبعاد الثقافية الايديولوجية، خصص أطروحته للوقوف عند هذا الجانب.

ومما قد يفسر هذا الواقع المعقد والمتفاعل الذي تشكله الحركة الوطنية، كونها ظلت من المجالات التي لم يقع على مستوى فهمها تقدم موازٍ لما حظيت به، بشكل قطاعي أو منهجي، المجالات الأخرى من واقعنا المعاصر من أبحاث ودراسات. وقد يكون مجدياً في هذه الحالة، على المستوى الأكاديمي، خلق مؤسسات قارّة، على غرار ما فعله الباحثون التونسيون مثلاً، تهتم في إطار تنوع التخصصات بتاريخ هذه الحركة. ويكون الأمر أجدى إذا ما وقع التركيز على الناحية المنهجية لتوسيع المقاربات "les aproches"، واكتشاف مصادر جديدة للتحليل، من أجل بناء أدوات نظرية ومعرفية صالحة لاستجلاء هذه اللحظة التاريخية، التي تشكل عصباً هاماً في التاريخ المعاصر لبلادنا، ومن أجل التمكن من خصوصيتها.

ويبدو لنا أن النظرة الاختزالية، التي سادت حتى الآن في الدراسات المتعلقة بالحركة الوطنية المغربية، قد مكنت، وبشكل مفارق، من بروز الجوانب غير السياسية في بنية وتطور هذه الحركة. وتحاول دراستنا هاته أن تطرح بعض التأملات في أحد هذه الجوانب الثقافية: الحركة السلفية بالمغرب، أو على الأصح السلفية الوطنية.

السلفية الوطنية:

تطرح دراسة السلفية عدة مشكلات تتعلق بهويتها، والدور الذي لعبته، وتلعبه، في الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

فعلى مستوى أوّلي، قد يجرنا معناها الحرفي، الذي يوحيه الاشتقاق اللغوي، إلى اعتبارها ذلك التيار الذي يحاول اصلاح حال «الأمة» في دينها ودنياها، بالرجوع إلى نهج أمة السلف الصالح، وإلى عهد الإسلام الذهبي، عهد الفلاح والنمو الفكري، عهد الأمة «كما يجب أن تكون». وبهذا المعنى الأولي تشكل السلفية موقفاً يقتضي العودة إلى المبادىء الإسلامية الأصل، التي أتى بها القرآن والسنة النبوية. لذلك فهي لا تكون ـ على هذا المستوى الحرفي ـ غريبة عن مختلف

محاولات الاصلاح، سواء أتلك التي عرفها الفكر الإسلامي مع ابن تيمية (أوائل القرن 14 م)، وحركة محمد بن عبدالوهاب بالحجاز (في القرن 18 م)، وغيرها من المحاولات التي توخت تطهير الدين والعقيدة من البدع (بالرجوع إلى الأمور الأساسية في الإسلام)، أم تلك التي عرفتها ديانات وتيارات فكرية أخرى. إذ التّركيز على المعنى الحرفي يؤدي في نهاية المطاف إلى اعتبار السلفية ظاهرة غير خاصة بالممارسة والفكر الإسلاميين[٣]. فمن المعروف أن فكرة «العهد الذهبي» فكرة قديمة، وموجودة في الفكر اليوناني (عند أفلاطون مثلاً). إذا وقف التحليل، عند هذا المستوى الأولي، تكون للسلفية بالطبع إيحاءات محافظة وماضوية[٤]. وهي إيحاءات تتطلب، في رأينا، المزيد من التقصي والبحث، على ضوء الدور الحقيقي الذي لعبته السلفية في هذه المرحلة، أو تلك، من مراحل تاريخ بلادنا المعاصر، وعلى ضوء إشكاليتها الأساسية، في ارتباطها العضوي مع الحركة الوطنية.

وعلى مستوى آخر وأرقى، يمكن معالجة السلفية كاتجاه قائم بذاته ومعزول، في إطار مشروع دراسته على امتداد تاريخ الفكر الإسلامي. وذلك بمقارنة مختلف المحاولات السلفية، من محاولات ابن تيمية، ومحمد بن عبدالوهاب، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. إن هذا الصنف من المقاربات لا يخلو من فائدة في معرفة أصول السلفية المفهومية، وأشكالها من الناحية المرفولوجية، إن صح هذا التعبير. غير أنه يعوزه، هو الآخر، البعد التاريخي. إن الدراسات النصوصية التي تبحث عن الجذور الفلسفية والمفهومية، برغم ما لها من أهمية، كلحظة من لحظات البحث، قد تؤدي بالباحث، إذا ما عزلها عن اللحظات الأخرى، وإذا ما اقتصر عليها، إلى الوقوع ـ عند استحالة تحجير الواقع الفعلي وأحْداثِهِ ـ تحت إغراء جاذبية وضع المفاهيم النظرية، خارج الزمان والمكان. أي إلى إلغاء للتاريخ الذي على ما يبدو يشوش، إن بالقوة أو بالفعل، على موضوعات التجربة والممارسة، التي يحاول تحديدها ـ هذا النوعُ من المقاربات ـ على منوال المفاهيم. بحيث قد يؤدي بنا اعتماد هذا المستوى من المقاربات إلى اعتبار الأصول النظرية كجوهر للحدث الفكري؛ الذي هو حدث اجتماعي تاريخي. أي إلى اعتبار، على حد تشبيه " Musil " في الجزء

---

(3) هذا المعنى الواسع للسلفية نجده مثلاً عند محمد عابد الجابري في مقدمة كتابه «نحن والتراث» حيث يتكلم عن سلفية دينية وسلفية استشراقية وسلفية ماركسية؛ أنظر على الخصوص الصفحات من 8 إلى 12 من الطبعة الأولى؛ المركز الثقافي العربي ودار الطليعة.

(4) سنعود لمعالجة هذه النقطة بنوع التفصيل في الجزء الثاني من هذه الدراسة.

الثاني من كتابه "L'Homme sans qualitè" «الخضر المعلبة جواهر للخضر الطرية»[5]، وتكون النتيجة هي أن الخضر لا تعرف بدقة إلا عندما تعلب. وتستبدل، هكذا العلاقات الإنسانية والتاريخية بعلاقات منطقية تجريدية، علاقات «البنيات»، و «القطيعات» و «الخطابات».

وتشكل في رأينا هذه النقطة بالذات إحدى العوائق الابستمولوجية التي ما زالت تحول، في واقعنا الثقافي والنظري المعاصر، دون العمل المثمر الموحد بين تخصصين أساسيين - على الأقل في المستوى الأكاديمي الجامعي - هما التاريخ والفلسفة.

هناك مستوى ثالث أهم، وهو الذي يدرس السلفية بإرجاعها إلى بنيتها التاريخية المحددة، وهي بنية النضال ضد الاحتلال الاستعماري؛ يعني بنية النضال الوطني والحركة التي قادت هذا النضال. وبهذا المعنى تكون السلفية تلك الحركة التي برزت أساساً، في النصف الثاني من القرن 19، والتي شكلت، كما تجلت عند الأفغاني وعبده مثلاً، عنصر وعي وإحدى الأدوات لتعبئة الأمة ضد الوجود الأجنبي، في العالم العربي الإسلامي.

إن «نظرية» الرجوع إلى نهج السلف الصالح، لعبت دوراً متميزاً في بلورة الفكر المغربي الوطني وتوجيهه. وإذا كانت جذورها ترجع إلى ابن تيمية (أوائل القرن 14 م) فإنها، مع الوهابية، وبخاصة[6] مع الأفغاني وعبده، ستتخذ بعداً جديداً، لتصبح شكلاً أيديولوجياً لحركة فكر، اجتماعي/ سياسي واسعة، عرف هيمنة بالمغرب طيلة مرحلة الكفاح الوطني ضد نظام الحماية. ففي أوائل هذا القرن، انتقلت السلفية من المشرق إلى المغرب، وازدهرت فيه عن طريق دروس الشيخ أبي شعيب الدكالي (توفي سنة 1937 م)، الذي عاد من المشرق سنة ١٩٠٨، ودروس بن

---

(5) " Musil " في الجزء الثاني من كتاب " L'homme sans qualité " ص 67.
" on considere les legumes en boite comme l'essence des legumes frais".

(6) نَشُدُّ على كلمة بالخصوص لأنه إذا كان من الممكن تبرير البعد الاستقلالي للوهابية (الاستقلال عن الخلافة العثمانية) فإن المضمون الاجتماعي لسلفيتها تختلف عن المضمون الاجتماعي لسلفية عبده والأفغاني. فالوهابية مرتبطة بقوى اجتماعية عشائرية قبلية وبنمط إنتاج ما قبل رأسمالي (مما يفسر حدودها وتصلب مفاهيمها وقلة إشعاعها في المجتمعات العربية التي دخلت تحت ضغط توسع الرأسمال الاستعماري في مسلسل تاريخي مغاير) وتدخل في إطار إشكالية تاريخية مغايرة للإشكالية التاريخية التي ستدخل فيها السلفية ابتداء من الأفغاني وعبده وهو إقامة الدولة الوطنية في أفق توسع الرأسمال الوطني.

العربي العلوي (توفي سنة 1964) . ولعبت، منذ ذلك الحين، دوراً خاصاً في تشكيل وتوجيه الفكر الوطني، إذ ساعدت عدة عوامل، منها خيانة بعض مشايخ الطرق، خاصة إبان الحرب الريفية (التي خاضها عبدالكريم ضد الجيوش الاستعمارية في شمال المغرب)، على بسط نفوذها في صفوف الجماعات الأولى، التي سيؤدي تطورها فيما بعد إلى العمل السياسي المباشر؛ ابتداء من سنة 1934 مع تشكيل كتلة العمل الوطني. إن تأثير السلفية على الجيل الأول، الذي سيقود الكفاح الوطني، كان من القوة والعمق إلى درجة لا يمكن معها، كما يقول علال الفاسي: «لمؤرخ الحركة الاستقلالية بالمغرب أن يتجاهل هذه المرحلة (يقصد المرحلة السلفية) العظيمة، ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا»[7].

يقر جميع مؤرخي الحركة الوطنية المغربية بتأثير السلفية على قادتها الأوائل، وبالتالي على ارتباطهم بها. غير أن السؤال حول طبيعة هذه العلاقة يظل مع ذلك قائماً. فقد يقتصر هذا الارتباط على اعتبار السلفية حركة إصلاح دينية وثقافية، مهدت الطريق إلى الحركة الوطنية. مما يؤدي إلى تصور حركتين متتابعتين زمنياً قد تربطهما علاقات، لكنها علاقات «خارجية» ميكانيكية بين ظاهرتين مختلفتين: حركة سلفية وحركة وطنية. إن هذا التصور هو ما توحي إليه معظم الكتابات التي اهتمت، إن جزئياً أو كلياً، بالحركة الوطنية المغربية وبالأحزاب الوطنية. فجعلها يصنف السلفية في إطار «البذور الأولى»[8]، أو «المؤثرات»[9]، التي لعبت دوراً رئيساً في بلورة الوعي الوطني. غير أن هذا التصور يصطدم بحقيقة تاريخية، وهي العلاقة الصميمية التي ربطت السلفية بالحركة الوطنية في المغرب. بحيث لا يمكن التعرض لأحد مكوناتها الأساسية دون معالجتها كظاهرة دينية ووطنية في الوقت نفسه. لذلك لم تكن السلفية الوطنية هي «سلفية» محمد بن عبد الوهاب، ولا حتى «سلفية» المولى سليمان. وحول هذا العنصر بالذات تبرز في رأينا حدود التحاليل المرفولوجية الارتقائية الخاصة بالسلفية.

إن السلفية والوطنية يشكلان، في رأينا، من حيث الوعي أو الممارسة

---

(7) علال الفاسي؛ الحركات الاستقلالية ص 134.

(8) عبد الكريم غلاب في كتابه «تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب».

(9) شارل أندري جوليان في كتابه المشار إليه، و Rezette في كتاب «الأحزاب السياسية المغربية» (بالفرنسية)؛ نشر أرمون كولان؛ باريس 1955. بل إن علال الفاسي ذاته في «الحركات الاستقلالية...» يعطي الانطباع بأنه يميز بين «مرحلة» السلفية و«مرحلة» الوطنية.

مستويين، أو على الأصح جانبيين للحركة نفسها؛ يعني حركة مناهضة للاستعمار وللأسباب التي أدت إليه؛ حركة تحركها وتقودها طبقة صاعدة وهي البورجوازية المحلية، التي، وهي تناضل من أجل غايات وطنية، تحقق في الوقت نفسه توسيع نفوذها، وضمان تنمية مصالحها. فإذا كانت المناهضة للاستعمار، في «المرحلة» المسماة بالمرحلة السلفية، قد عملت على بلورة وصهر إيديولوجيتها الدينية ـ الثقافية، فإنها، ابتداء من 1934، مع تأسيس كتلة العمل الوطني، مرت إلى العمل السياسي المباشر، دون أن يشكل ذلك تراجعاً عما حققته في المرحلة الأولى؛ أي بلورة ايديولوجيتها الأساسية، خاصة وأن هذا المرور من الديني إلى السياسي ومن السياسي إلى الديني أمر تيسره طبيعية الإسلام ذاته، الذي يتداخل فيه الروحي والدنيوي بشكل قوي[10]. فليس هناك تعارض مبدئي بين السلفية والوطنية، وإنما هناك اختلاف في المستوى الذي يميز هاته عن تلك؛ مستوى خاص، أو مجال هو المجال السوسيوسياسي، ومستوى أعم عقائدي ـ ثقافي. فالسلفية بهذا المعنى، هي الاطار الديني والثقافي العام الذي وجه النضال الوطني طيلة مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال السياسي. ولعل هذا ما دفع علال الفاسي (الذي جسد هو ذاته هذا التركيب المزدوج بين السلفية والوطنية) إلى القول سنة 1947، أي في وقت كانت الحركة الوطنية قد بلغت فيه رشدها: «ومهما يكن مقدار التطور الذي حصل في نظرتنا المدنية للأشياء، ومهما يكن مقدار النجاح الذي سنحصل عليه في تطبيق برامجنا بعد الاستقلال، فالذي لا شك فيه هو أن السلفية عملت عملها في تسيير آلتنا النفسية وتوجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا، ونحو هذا التحرر الذي طبع حركتنا وصوب الوحدة العربية التي لم تزل مطامح آمالنا، ونحو الروح الديمقراطية التي تسيطر علينا»[11].

تكون السلفية، إذن، في هذا الأفق، غير منفصلة عن الوطنية بل تكون هي الوطنية، منظوراً إليها من الزاوية الثقافية ـ الدينية، أو تكون ضرباً من الوطنية الثقافية التي ركزت في الشروط المغربية على الوطنية السياسية وارتكزت عليها. هذه

---

(10) عندما يتعرض "Spillmann" لتأثير السلفية على الأنوية الأولى من الشباب الذين يؤسسون ابتداء من 1934 الأحزاب الوطنية بالمغرب يلاحظ أنه «من الطبيعي في إطار دين يتداخل فيه الروحي والدنيوي أن تلتصق حركة سياسية بالاصلاح السلفي». أنظر كتابه «الطرق الدينية والزوايا بالمغرب» (بالفرنسية) النسخة المطبوعة على الآلة الكاتبة، 1941، (والموجودة بمكتبة C.H.E.A.M باريس) ص 43 43.

(11) علال الفاسي؛ الحركات الاستقلالية . . . . ص 137.

العلاقة الجدلية، بين الوطنية والسلفية بالمغرب، هي التي تفسر، إلى حد بعيد، التأثير القوي للسلفية على الدوائر الثقافية والسياسية الوطنية بالمغرب، كما أنها تجسد الخصوصية التي ميزتها عن السلفية بالمشرق. فهذه الأخيرة لم تكن تنفرد بالهيمنة على الساحة الفكرية، ولم تؤد مباشرة إلى نشوء حركة سياسية. فمحمد عبده مثلاً ركز على الاصلاحات داخل التعليم أكثر مما ركز على العمل السياسي المباشر[12].

وعلى ذلك، إذا كان من الممكن، على المستوى النظري، التمييز بوضوح بين السلفية والوطنية، فإن ذلك يتعذر، على المستوى العملي، إذ يتعلق الأمر في هذه الحالة بعملية ثنائية القطب « une bipolarisation » أكثر من عملية انفصال. وبعبارة أخرى، إذا عولجت المسألة من الزاوية العملية فإننا نكون أمام مسلسل توسع النضال ضد الاستعمار والانحطاط، حيث يتغلب هنا عنصر المرجعية إلى المقولة الدينية ـ الثقافية، ويتغلب هنالك عنصر المرجعية إلى المقولة السياسية ـ التاريخية (الوطن). لذلك رأينا من الأصح نعت السلفية بمغرب الحماية/ الحركة الوطنية بالسلفية الوطنية بدلاً من النعوت والتسميات المتداولة، التي إن كانت، كتسمية السلفية الجديدة[13] الشائعة الاستعمال، تشير إلى التمييز بين هذه السلفية ومختلف السلفيات، فإنها مع ذلك لا تسمح لنا بإدراك مدلولها التاريخي.

يمكن التدليل على العلاقة العضوية القائمة بين السلفية والوطنية بالرجوع إلى بعض الأحداث والقضايا:

1 ـ الحركة الوطنية في مواجهة الطرقية: إن السلفية بصفة عامة لا تشكل نظرية مكتملة، بقدر ما تشكل طريقة طرح، أو تناول، تعتمد على بعض المبادىء السنية، وتأخذ صيغتها الايجابية في مواجهة البدع؛ طريقة طرح تهدف بالأساس إلى تقوية روح المبادرة، وتحرير طاقات الفرد والجماعات من كل تواكل وخنوع. لذلك كانت

---

(12) عبدالله العروي في إحدى هوامش كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة» يومىء إلى أن علال الفاسي لا يضاهي عبده. إذا عولجت المسألة بمدى شدة ارتباط فكرهما بالممارسة الاجتماعية السياسية لربما تبين لنا عكس ذلك.

(13) هناك خطأ شائع حتى بين المهتمين بالسلفية بالمغرب مفاده أن علال الفاسي هو أول من أطلق اسم السلفية الجديدة. لكن الواقع غير ذلك فالصحيح هو أن إدارة الحماية بالمغرب هي صاحبة التسمية. وهذا يتبين من قول علال الفاسي ذاته في كتابه الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي، ص 135 : «ولقد كتبت إدارة الشؤون الأهلية في مراكش سنة 1939 تقريراً لمجلس البحر الأبيض المتوسط الذي أسسه مسيو بلوم في فرنسا تؤكد فيه العبقرية التي ظهر بها الحزب الوطني المغربي في جمعه بين أحدث الأفكار الثورية وما سمته بالسلفية الجديدة التي ظهرت بعد الحرب في العالم العربي..».

شدة معارضتها للطرقية وللفكر الخرافي بصفة عامة. هذه الخاصية لا تنفرد بها السلفية، بل هي ما توحدت فيه كل من السلفية والوطنية بالمغرب.

هناك شهادة وردت في تقرير صادر عن مركز تكوين المراقبين المدنيين لإدارة الحماية بالمغرب، سنة 1936، وهو تقرير عن الحركة الوطنية في مغرب آنذاك تقول: «كلما خفت مقاومة الوطنيين للظهير البربري وتخلفت إلى المستوى الثاني كلما احتدت الانتقادات الموجهة ضد طابع تعاليم الطرقية الخارج عن مبادىء الإسلام الصحيح خاصة منها أحمارشة وعيساوة المتطرفتين...». إن مقاومة الوطنيين للظهير البربري، كما هو معلوم، كانت شديدة وقوية. والشهادة التي توازي بينها وبين مقاومة الوطنيين للطرقية تدل على مدى أهمية هذه المقاومة الأخيرة.

فمن أجل فضح الفكر الطرقي، وفي أفق إثارة العزائم، تطوع علال الفاسي ـ في بداية الثلاثينات ـ لإلقاء دروس بفاس تركزت حول السيرة النبوية. إن التركيز على هذا المحور له دلالته في فهم طبيعة الاشكالية السلفية. وهي أن الرجوع إلى السيرة النبوية لم يكن في حد ذاته غاية، بل وسيلة لحث المتتبعين لهذه الدروس (من شباب وحرفيين وتجار صغار) على نبذ التواكل والخنوع اللذين كان يبثهما الفكر الطرقي. مثل هذه المواقف ستتخلل نضالات الحركة الوطنية طيلة مرحلة الكفاح الوطني. ولربما سيكون من المفيد، من الناحية التأريخية، الوقوف عند بعضها. فعلى سبيل المثال وجهت كتلة العمل الوطني في بداية 1936 مذكرة إلى السلطات تطالب فيها بمنع عيساوة، وبتطبيق الظهير السلطاني، الذي كان قد صدر في حق هذا الاتجاه، والذي لقي ترحيباً من لدن الوطنيين على أعمدة أول جريدة أصدرها الوطنيون " L'Action du peuple ". وفي سنة 1936 أيضاً، وبمناسبة عيد المولد النبوي، وزعت الحركة الوطنية ما ينيف عن 3000 نسخة من خطبة المولى سليمان (الذي تولى عرش المغرب من 1792 إلى 1822) تحت عنوان «من أجل انتصار السنة ومحاربة الطرق التي هي في ضلال». ولقد ورد آنذاك تعليق في «المغرب الجديد» (الدورية التي كان يصدرها الوطنيون آنذاك بتطوان) بقلم محمد بليمني الناصري يشيد فيه بالانطباع الطيب الذي خلفه توزيع هذه الخطبة، والذي يدل كما قال «على تطور الفكر في وطننا العزيز، وقدرته على تقبل كل ما هو صحيح في حدود الشريعة الإسلامية، ويدل على أن هذا الفكر مشبع بالمبدأ للسلفية الصحيحة»[14]. وعلى

(14) أنظر العدد 15 من مجلة «المغرب الجديد» لسنة 1936.

النهج نفسه كانت تطالب الجرائد الوطنية، بين الفينة والأخرى، العلماء أن يركزوا في خطب الجمعة على محاربة «ممارسات الطرق وتعاليمهم الضالة».

إن هذه الأمثلة، القليلة جداً من أمثلة متعددة ومتنوعة المستويات، تثبت الأهمية التي كان يوليها الوطنيون لمحاربة الطرق، وتعكس شكلاً من أشكال نضالهم وهو الشكل الذي يبرز فيه اتجاههم السلفي. وستتأكد هذه الأهمية مع تطور الحركة الوطنية، لتتخذ شكل نضال مستمر ضد كل ما يشكل، أو يمكن أن يشكل، في نظر الوطنيين عامل انحطاط: مثل المواسم التي تعقد سنوياً، وزيارة الأضرحة، والذكر في الخروج مع الجنازة. وبعبارة واضحة، أن الوطنية في هذا المستوى لم تكن موقفاً سياسياً صرفاً فقط، بل تحولت في نضالها ضد البدع والطرقية إلى إلتزام اجتماعي وخلقي وثقافي وإلى موقف متجه أساساً نحو أفق «التجديد» و «الاصلاح». هذا الأفق، هو ذاته أفق السلفية الذي قال عنه علال الفاسي في كتابه «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»: «ولم تكن هذه الحركة (يقصد الحركة السلفية) قاصرة على الدعوة ضداً على الخرافات، بل تجاوزتها لحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة»[15].

2 ـ مقاومة الظهير البربري: إن الظهير البربري، الذي أصدرته سلطات الحماية بتاريخ آذار (ماي) 1930، يُتوج في الواقع سياسة التفرقة التي دشنها ليوطي سنة 1914. فمضمون هذا الظهير ـ كما هو معروف ـ يحيل على المحاكم الفرنسية البث في الجنايات، الواقعة فيما سمي «بالبلاد البربرية»، مهما كانت جنسية مرتكبيها. ما يهمنا من قضية الظهير هذا، والأحداث التي أدى إليها، هو أن الرد الوطني آنذاك، اتخذ أشكالاً سياسية ودينية في الوقت نفسه، من قراءة اللطيف في المساجد، وتجمهرات بالمساجد ثم الشوارع وإمضاء عرائض، وتكوين الوفود لتتقدم بمطالب إلى السلطات، وإضراب عام، ومظاهرات. هذا التداخل بين الديني والسياسي نلمسه أيضاً في وحدة الدافع، دافع النضال من أجل الوحدة الوطنية، الذي اتخذ هنا شكل دافع النضال من أجل الوحدة الدينية، وإبقاء القضاء الشرعي، والسلطة الشرعية، والسياسية معممة على مجموع التراب المغربي.

3 ـ المرجعية إلى الإسلام: إن كون السلفية طريقة طرح (أو نهجاً جعلها تشكل محركاً وإطاراً مفتوحاً تتحرك فيه الممارسة السياسية)، يفسر رجوع الوطنيين، في

(15) الحركات الاستقلالية. . . ص135.

مناسبات عدة ومختلفة، إلى المرجعية السلفية. فجميع الأحزاب الوطنية من حزب الاستقلال، وحزب الشورى والاستقلال، وحزبي الاصلاح والوحدة بالشمال، ذات انتماء عقائدي إسلامي. وكانت كلها تدافع عن التأويل السلفي للإسلام. هذا أمر معروف، لا تجب الاطالة فيه، ويكفي الوقوف عند تسمية حزب الشورى والاستقلال ليظهر لنا منبعها السلفي. فكلمة «شورى» هي مفهوم تقليدي في الفكر الإسلامي، ويأتي استخدامها هنا كمرادف لمفهوم الديمقراطية. لذلك كانت تسمية هذا الحزب بالفرنسية: P.D.I أي (Parti Democratique de L'indépendance).

ومن جهة أخرى أدمجت السلفية في المغرب عملها في إطار الوحدة الوطنية، وفي الأفق الوطني المباشر. وعملت على التصدي لكل مظاهر التفرقة الدينية. لذلك نجدها، إن ظلت وفية من الناحية المبدئية إلى وحدة العالم الإسلامي (الأفغاني) وإلى وحدة العالم العربي (شكيب أرسلان)، فإنها قد ألحت على أن يتموضع عملها المباشر في إطار وطني قومي. ويوضح ذلك علال الفاسي بما نصه: «(. . .) ولكن هذه الحرية يجب أن تتفق مع غايات التآخي بين الأمم الإسلامية ضمن وحدة سياسية. وذلك ما وقفت عنده السلفية زمناً تتأرجح بين تنظيم الخلافة على أساس حديث أو تكوين جامعة أمم شرقية، وأخيراً اقتنعت بضرورة القومية المبنية لا على الروح العنصرية أو الدينية ولكن على أساس الروابط الاقليمية مجندة لتبرير ذلك ما عرف في الإسلام من تسامح، وما تدعو إليه وحدة الدفاع عن جانب من جوانب الجبهة الإسلامية، دون التعرض لما يرمي به الأجانب المسلمين من تعصب وضيق في الأفق، ومستندة لما فهمه المسلمون من ضرورة حب العائلة، والعمل لصالحها، دون أن يكون في ذلك ما يتنافى مع الأخوة العامة بين أبناء الإسلام»[16].

حول المدلول التاريخي للسلفية الوطنية: اعتبار السلفية ضرباً من التفكير يتجه إلى الماضي أمر مشاع، حالياً، في أوساط الباحثين والمثقفين العرب. فمعن زيادة مثلاً، في الندوة التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في نيسان (أبريل) 1983 حول «الاصلاح والمجتمع المغربي في القرن 19»، عرف السلفية باعتبارها التيار الإسلامي المتشبث بالرجوع إلى الماضي، والرافض لكل ما يأتي من الغرب. وقبله رأى محمد عابد الجابري في كتابه «الخطاب العربي» أن الفكر النهضوي إذا كان قد انطلق «في التفكير في المستقبل: في النهضة وشروطها» فإنه «ما إن طرحت القضية حتى تحول الخطاب إلى الماضي». عبدالله العروي هو الآخر

(16) المصدر السابق؛ ص 136.

يعتبر، في كتاباته، السلفي «يرفض كل الأفكار المستوردة». فرغم الاختلاف الذي قد يحصل بين هؤلاء الباحثين فهم يلتقون في التركيز على الطابع الماضوي للسلفية.

قد يكون السبب في هذا التضييق لمعنى السلفية ولدورها راجعاً إلى كون الخطاب السلفي قد تركّز، على حد تعبير[17] الجابري، حول «سياسة الماضي»، حول «الخلافة» و «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، و «النظريات السياسية الإسلامية»، و «نظام الحكم في الإسلام»، والعناوين كثيرة. وقد يكون السبب راجعاً أيضاً، ولربما بالأساس، إلى كون الشروط التاريخية العربية (ونعني بها التحولات التي وقعت، بعد الاستقلالات السياسية للبلدان العربية، على طبيعة الصراع الاجتماعي، وما نتج عن ذلك من مهام جديدة) قد جعلت الخطاب السلفي متجاوزاً، أي خطاباً استنفد كل مهامه التاريخية، وفقد شحنته التقدمية بالنسبة للمهام التاريخية الجديدة المطروحة على المجتمعات العربية، وهي استكمال التحرر الوطني والاجتماعي. وقد يكون السبب راجعاً إلى تظافر السببين مع عامل ثالث وهو الجاذبية التي يتضمنها الاشتقاق اللغوي ذاته كما سبقت الاشارة إلى ذلك في ما قبل.

قد تبدو السلفية، إذاً، للوهلة الأولى ضرباً من التفكير يتجه إلى الماضي. كذلك هو الشأن بالنسبة الوطنية الصرفة. فإذا كانت الوطنية كما يقول[18] عبدالله العروي «لا تعرف إلا بخصوصية المجتمع الذي تعبر عنه» فإنها، من هذا الأفق، «تدعم سيطرة الماضي على الحاضر».

غير أن دور الماضي/ التاريخ أساسي في تشكيل الوعي القومي، خاصة في المجتمعات التي تعرض فيها لمحاولات تشويه من طرف القوى الاستعمارية. لذلك كان الرجوع إلى الماضي/ التاريخ ليس في حد ذاته، بل بمقدار ما يمثله كل رجوع إلى الماضي، خاصة الماضي المجيد، من عناصر قوة وديناميكية. وهذا يعني أن من بين ما هو أساسي في جميع الايديولوجيات الوطنية، ليس هو الرجوع إلى الماضي، بل لما يُشكلهُ من عناصر معبئة. وهذا ما نلمسه عند علال الفاسي وهو يؤرخ للسلفية أمام أطر حزب الاستقلال سنة 1962 «والسلفية تمتاز في عالم الحضارة بالتمرد على الحاضر والاستنجاد بالماضي لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى السير

---

(17) الخطاب العربي المعاصر، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ودار الطليعة، بيروت، أيار 1982، ص 65.

(18) أنظر كتابه «الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية» (بالفرنسية)، نشر ماسبرو، باريس، 1977، ص 436

نحو مستقبلية يخطها بنفسه من صميم سلفية لا تنتعش إلا لتندمج في الصورة الجديدة التي تنعش حضارة ما وتسير بها إلى أمام»[19]، بل هو ما نلمسه من قوله سنة 1936 عندما كان ممارساً للسلفية الوطنية، ذلك القول الذي افتتح به مقاله «حاجتنا إلى التجديد»: «فكرت في الموضوع الذي افتتح به هذه الدورة الثانية للمغرب الجديد (. . .) فقد أحببت أن لا أقدم لقرائي هذه المرة صورة من صور الماضي بل رغبت أن أعرض من صور الحاضر الذي هو ماثل أمامنا ما يبعثهم على التفكير في المهمة التي يجب أن يضطلعوا بها نحو أمّتهم ويخرج بهم عن مجرد التمتع بالذكرى السعيدة والماضي المجيد»[20].

هناك جانب أساسي آخر في عملية الرجوع إلى الماضي، ويتمثل في ما تشكله من ضوابط تتم بواسطتها عملية فرز وتبرير الأخذ من الحاضر، لأجل تحقيق مشروع مستقبلي. والحاضر يعني، بصفة إجمالية، تفوق الغرب بحضارته وثقافته ومؤسساته. والمشروع المستقبلي كان يعني، في فترة الاحتلال الاستعماري المباشر، إقامة الدولة الوطنية المستقلة.

إن المقاربة السلفية، كما نعلم، تنطلق من ملاحظة تأخُّر بلاد الإسلام ونزولها إلى صفوف البلاد المستعمرة. وتُرجع ذلك إلى الخروج عن الإسلام الصحيح. فلكي تتحرر، إذاً، بلاد الإسلام من قبضة الاستعمار، وتعيد «أمجاد الماضي»، «لا بد لها من تطوير، وتطهير الدين والعقيدة من البدع». فعندما تعود العقيدة إلى الأصول إذ ذاك، يفتح أمام المسلمين باب الاجتهاد لمسايرة متطلبات العصر. فالأمر يتعلق، إذاً بتأويل ديني لحقيقة تاريخية سياسية (التأخر، الانحطاط، الاستعمار). وهو ما يفسر لماذا تُشكّل السلفية، بصفة عامة، طريقة طرح أو مقاربة ـ تعتمد على بعض المبادىء السنية التي تتخذ شكلها الايجابي في محاربة البدع ومعالجة القضايا التي تطرحها الممارسة الاجتماعية في شروط الانحطاط ـ أكثر مما تشكل نظرية متكاملة جديدة. الاشكالية السلفية، إذاً، قائمة على تناقض متفاعل الحدين: هناك من جهة، الحد الذي يشكله الإسلام الأصلي «الإسلام الصحيح»، «إسلام السلف الصالح»، الذي يقدم كعلاج أو كمفتاح لعلاج الانحطاط والتأخر التاريخي. وهناك من جهة

(19) «منهج الاستقلالية» مطبعة الرسالة، الرباط 1962، ص 8.

(20) أنظر مقاله «حاجتنا إلى التجديد» الذي نشره سنة 1936، في مجلة «المغرب الجديد» عددي 11 و 12. إننا نعتبر هذا المقال أساسياً لفهم إشكالية السلفية الوطنية ويشكل تمهيداً لما سيكتبه علال فيما بعد خاصة كتابه الأساسي النقد الذاتي، لذلك أعدنا نشره ضمن مقال «علال الفاسي من خلال الأبعاد السلفية الجديدة بالمغرب» في جريدة البلاغ المغربي عدد 12 الصادر يوم 13 أيار (مايو) 1982.

ثانية، حد الحاضر الذي تحتل فيه الحضارة الغربية مركز الصدارة. وحول الحدين نفسيهما تتمحور الاشكالية الأساسية للسلفية الوطنية بالمغرب؛ التي لم تكن تهدف إلى تحقيق «مدنية» الماضي بقَدْر ما كانت تهدف إلى إدخال المجتمع المغربي في «المعاصرة».

فعلى مستوى الممارسة الاجتماعية تكون كل محاولة لإعادة بناء نموذج إجتماعي وُجِدَ في الماضي ضرباً من الخيال، إذ الواقع عنيد والشروط التاريخية لا تُصاغ حسب الأهواء والرغبات. لذلك تكون العودة إلى الإسلام الصحيح ليست عودة إلى نماذج وإلى صور ثقافية أو اجتماعية من صور الماضي. فالإسلام كما قال عبدالله إبراهيم سنة 1949؛ أي في مرحلة هيمنة السلفية الوطنية في المغرب: «لم يَفْرِضْ علينا أية صورة ثقافية معينة» وبالتالي، «فالذين يفرضون اليوم علينا صور الحياة الخاصة التي عاشَت عليها الأجيال الإسلامية في المشرق والمغرب، ويفرضون علينا نوع تفكيرها كجزء من الإسلام نفسه، إنما يتحكمون دونما حجة ويريدون أن يجروا الدم من جديد في عروق مات أصحابها»[21]. فالماضي موجود، إذاً، في الايديولوجية السلفية الوطنية ولكن لا كهدف ومبتغى، وإنما ليقوم بوظيفتين أساسيتين: وظيفة إتخاذ العبرة والاقتداء و «اكتساب الطاقة الحرارية»، كما يقول علال الفاسي، ومن هذه الزاوية يكون معنى السير على نهج «السلف الصالح»، تبني الروح حسب المستجدات التي يفرضها الواقع. ووظيفة أخرى وهي التحكم، كمعيار، فيما يجب أن يؤخذ من الحضارة المعاصرة وبالضبط من الحضارة الغربية. ولذلك كانت عند السلفية عموماً فكرة الأخذ بما «لا يتعارض وتعاليم الإسلام الصحيح». مما يجعل التفتح على الحضارة المعاصرة تفتحاً نسبياً، في إتساعه ومضمونه، يقتصر على الحضارة الغربية، وكثيراً ما يكون معززاً برفض للاشتراكية. وهذا ما يفسر ليس فقط الانتقائية التي تطبع السلفية، وإنما أيضاً غموض مفاهيمها. «فالمستقبلية» و «متطلبات العصر» وغيرها، كلمات وإن أوحت لنا بأن العودة ليست نحو الماضي في حد ذاته، فإنها مع ذلك تظل كلمات عامة لن يتحدد مضمونها إلا بربطها بقضايا الممارسة التي أدت إليها، وفهمها على ضوء التركيب الاجتماعي للحركة الوطنية في فترة النضال من أجل السيادة الوطنية، وما يترتب على ذلك من اختيارات ثقافية وسياسية واقتصادية. إن تلك الفترة تواكب على امتدادها نمواً متصاعداً للبورجوازية المغربية التي شرعت،

---

(21) عبدالله إبراهيم «أدب مغربي حي، ادب إنساني حيّ»؛ مقالة نشرت في رسالة المغرب، السلسلة الجديدة، عدد 10، السنة الثامنة بتاريخ» حزيران (يونيو) 1949 .

شيئاً فشيئاً، خاصة بعد القضاء على المقاومة المسلحة بالريف والأطلس، في القيام بالدور القيادي في مسلسل النضال الوطني، وبالتالي في التحكم في تلك الاختيارات. فالمرجعية إلى الماضي تقوم أيضاً بالإضافة إلى دورها المعبىء بإعطاء (في إطار تحالف الطبقات والفئات الوطنية بقيادة البورجوازية المغربية) إمكانية تحجيم الاستيعاب العقلاني التام للثقافة المعاصرة ـ وهو أمر يتجلى على مستوى المضامين أكثر منه على مستوى المبادىء ـ وجعل القوى الاجتماعية المنافسة في مأمن من كل استيعاب ثوري يهدد مصالحها. ومن هذه الوجهة بالذات تكون كل إيديولوجية تدعي «العودة إلى الماضي» عبارة عن هروب طوباوي يؤدي إلى النهائية، كما يقول عبدالله العروي، إلى: «قبول تأخر المجتمع الإسلامي بكيفية دائمة بحيث نصبح دائماً في انتظار الغير الذي يكشف أشياء..»[22]. ذلك أن الجماهير الشعبية في البلاد التابعة، بصفة عامة، لا تعاني من «فقدان ماضيها»، وإنما مما تعرفه في حاضرها من استغلال وأوضاع متردية.

إن البورجوازية المغربية في نضالها ضد الاستعمار لم تكن بمفردها. فكانت بجانبها طبقات وفئات اجتماعية أخرى (الفلاحون، الفقراء، العمال) غير أن أياً مِنْها في تلك المرحلة، لم يكن يشكل أي خطر عليها، وكان الحد الذي يفصل آنذاك بين مصالحها وبين مصالح تلك الفئات والجماهير عموماً أقل بروزاً من الدافع المشترك الذي كان يوحّد هذه بتلك، يعني دافع القضاء على نظام الحماية. ففكرة التخلص من الاستعمار، باعتباره العدو الأساسي، هي ما تميزت به، ليس فقط النظريات الاجتماعية والسياسية للبورجوازية المغربية في إطار الحركة الوطنية التي كانت تقودها، وإنما أيضاً الحالة النفسية للجماهير الشعبية التي بدونها لم يكن بالامكان التغلب على الاستعمار. وهكذا تشكلت آنذاك، برغم وجود تناقضات موضوعية بين مصالح البورجوازية ومصالح الجماهير، شروط أولية لدخول البورجوازية ميدان النضال السياسي المباشر، كقوة مناضلة، ليس فقط من أجل مصالحها كطبقة متميزة، وإنما أيضاً من أجل مصالح الشعب المغربي بأكمله. وهنا يكمن البعد التاريخي لهذا النضال، كما تكمن حدوده، وهنا يكمن المدلول التاريخي للسلفية الوطنية، التي إذا تناولناها، من زاوية الدور الذي لعبته طيلة مرحلة النضال الوطني، وجدناها تشكل في تلك الحقبة سلاحاً نظرياً وايديولوجياً تقدمياً ضد الاستعمار، وسلاح انعتاق فكري

---

(22) هذه الفكرة يلح عليها العروي في كثير من كتاباته، أنظر على سبيل المثال كتاب العرب والفكر التاريخي (مناقشته للسلفي ودراسته حول المضمون القومي للثقافة).

ضد التقاليد البالية والخرافات، وضد التحجر والجمود وضد كل ما من شأنه أن يذكي الجهل والتأخر والانحطاط.

فكانت النداءات بالتجديد في جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والروحية إذ «لم تبق ناحية من نواحي مجتمعنا على ما كانت من جدة وما تمتعت به من قوة وبهجة ورواء، ولكنها كلها فعل بها الدهر فعلته فتهدمت قوائمها المتينة، وتعاورت عليها الأنواء والعواصف. فبقيت أطلالاً بالية . . »[23].

وكان الحث على العمل ونبذ التواكل عملاً بالآية: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. و «الحقيقة أن هذه الحالة التي وصلنا إليها لا يمكن أن تزول عنا إلا إذا أزلناها بأنفسنا»[24]. ووقع التركيز على محاربة الفكر الطرقي أو تلك «الشجرة الملعونة»، كما يقول علال الفاسي، «التي فوتت على الإنسان المغربي حريته كاملة غير منقوصة، فأصبح إنساناً جامداً كالحجارة، خانعاً كالحمار»[25]، مما فتح الآفاق الواسعة أمام تحرير الطاقات الخلاقة لشعبنا بل أكثر من ذلك، مما ساهم بشكل أساسي في خلق الأداة السياسية (الأحزاب الوطنية)، التي ستتولى قيادة النضال الوطني وما يترتب عن ذلك من خلق ديناميكية جديدة في جميع المجالات.

وكانت النداءات بالتفتح على الحضارة الغربية من أجل الاستفادة منها، ليس فقط في مجال العلوم المضبوطة والتكنولوجيا، كما يعتقد، بل أيضاً في المجالات الفكرية، خاصة تلك التي تعلم طريقة التفكير الصحيح. إذ «ليس الميكانيك **والصناعة ولا أسلوب التجارة العصرية ولا دراسة الحقوق والسياسة،** ليس ذلك كله ـ وهو من القيمة العلمية والأهمية بالمكان الذي لا يجهل والمنزلة التي لا تنكر ـ بكفيل بتحقيق الغاية التي تتطلبها أمتنا في طورها الحالي، **ولكن الأدب الراقي وحده هو الذي يكفل ذلك . . .**»[26] لأنه هو «الذي ينظم طريقة التفكير الصحيح، ويمرن البحث والاستنتاج، ورعاية المقدمات والأشكال، ومتى تعلمت الأمة كيف تحكم،

---

(23) علال الفاسي: «حاجتنا إلى التجديد».

(24) الفاسي: «المصدر نفسه».

(25) الفاسي: «منهج الاستقلالية» ص 90.

(26) الفاسي: «حاجتنا إلى التخصص الأدبي». وهو عبارة عن رسالة كان قد وجهها سنة 1936 إلى جمعية طلبة شمال أفريقيا المسلمين بفرنسا "A.E.M.N.A" يجيب فيها بضرورة أن يعطي طلبتنا بفرنسا الأولية في اختيار تخصصاتهم إلى التخصص الأدبي، ونشرها في العدد 4 من جريدة الأطلس. ولقد أعاد نشرها أحمد زياد ضمن مجموعة نصوص مختارة في كتابه لمحات من تاريخ الحركة الفكرية بالمغرب، دار الكتاب، البيضاء، 1973.

ومتى عرف خواصها كيف يفكرون، فقد انفتح لها باب البعث وإنزاح عن وجهها ستار العمى»[27]. وبموازاة مع الطموحات الوطنية للبورجوازية المغربية الصاعدة، التي تنتعش على أرضية الاقتصاد الرأسمالي، الذي يقضي في توسعه على العلاقات الاجتماعية التقليدية أو يهمشها على الأقل، وقعت السلفية الوطنية تحت إغراء الأفكار والمبادىء الليبرالية، وخاصة تلك التي تشكلت مع مفكري النهضة وعصر الأنوار. وعلى منوال هؤلاء، كثيراً ما نجد عند مفكريها التركيز على أن المحرك الأساسي في التقدم الاجتماعي هو العقل، وتراكم المعارف، ونشر الأنوار التي تقضي على ظلمات الجهل.

وكان التعاطف، بل التعلق بالنظم والمؤسسات الليبرالية البورجوازية. وكُرِس جزء كبير من النضال الوطني من أجل إقرار مَلكية دستورية مبنية على نظام برلماني ليبرالي يسمح للمواطن بممارسة حريته في الرأي والانتماء السياسي، والنقابي.

وهكذا تمثل السلفية الوطنية، إبان الكفاح الوطني، سبيلاً للدخول في مسلسل عقائدي وثقافي جديد من طبيعة تحث على العمل والخلق والابداع وعلى تعبئة النخبة نحو أهداف الاستقلال الوطني: «ويجب أن نأخذ على أنفسنا على تفكير غير رجعي بل تفكير يخرج بنا من ضيق الأفق (. . .) ونريد ثورة في التفكير تغير من عقليتنا، وتعمل على تبديل ذهنيتنا، حتى نستطيع أن نعالج مشاكلنا وفقاً لما يقتضيه هذا العصر (. . .) **يجب أن نكيف نفوسنا بحسب ما يقتضيه العدل والإحسان كما يفهمها الإنسانيون في هذا العصر**[28]». وعلى مستوى آخر من التحليل شكلت السلفية في بلد يسود الإسلام جميع مظاهر حياته الاجتماعية، الأداة المناسبة للإصلاح في مرحلة الكفاح الوطني.

وعليه، فإن الإشكالية الفعلية للسلفية تكمن في عملية، قد تبدو معكوسة، وهي تكييف تراث الماضي (بما فيه الإسلام على الأقل في فروعه) وتحديثه بما تتطلبه «روح العصر» في أفق «مستقبلية»، أي حسب ما يقتضيه توسع الرأسمال الوطني من قضاء، أو على الأقل، من تهميش لنمط الإنتاج التقليدي ما قبل الرأسمالي، وللعلاقة الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، وحسب المشروع السياسي الاجتماعي الذي بدأت تطمح إليه (ابتداء من سنة 1934، وعلى الخصوص ابتداء من 1937 أي بعد فشل

---

(27) الفاسي: المصدر السابق.

(28) الفاسي: النقد الذاتي، دار الكشاف بيروت 1966، (الطبعة الأولى 1952 بالقاهرة)، ص 20.

«المطالب المغربية») البورجوازية الصاعدة، والمنتعشة على أرضية التوسع ذاك، وحسب ما كان يتطلبه تحقيق ذلك من نضال ضد الهياكل الاستعمارية ومن تحالفات مع قوى اجتماعية أخرى. وتتأكد هنا أيضاً حقيقة تاريخية وهي: أن عملية تعقلن « Rationalite » النظام السياسي الاجتماعي هي الغالبة على عملية تعقلن العقيدة؛ فالأولى هي التي تجعل الثانية نسبية «relativise» ممارسةً وتأويلاً. إن النضال ضد الوجود الاستعماري من أجل السيادة الوطنية في أفق توسع البورجوازية الوطنية فرض تحديثاً للمجتمع ومؤسساته بما في ذلك الإسلام. ومن هذا المنظور تبدو السلفية الوطنية حركة معقدة مرتبطة بمرحلة تاريخية معينة وهي مرحلة النضال الوطني وبحركة تاريخية وهي الحركة الوطنية.

لذلك كانت ضرورة عدم السقوط في أخذ الأفكار والمواقف التي نادت بها في حد ذاتها، بل لا بد من ربطها بقضايا الممارسة التي أوحت بها. إذ هذه هي المقاربة الأسلم للاحتفاظ على دلالتها وخصوبتها؛ وهي المقاربة الأسلم لفهم لماذا بدأ لهيب السلفية الوطنية ينطفىء بعد الاستقلال؛ هذا التراجع الذي انتبه إليه العروي عندما قال «بل أن التيار السلفي ذاته اضطر إلى التراجع في هذا الميدان (يقصد ميدان السحر) والتقى مع ما كان يسميه الدين الخرافي»[29]. ذلك أنه، في نظرنا، تغيرت (بعد الاستقلال السياسي) شروط المرحلة وأصبحت للنضال الوطني آفاق جديدة (وهي استكمال التحرر الوطني والاجتماعي) وعرفت البورجوازية المغربية، بصفة عامة، تصدعاً وانقساماً، إذ ارْتَبَطَتْ مصالح فئاتٍ منها بمصالح الرأسمالية الدولية، وفقدت بذلك السلفية الوطنية سندها الاجتماعي وحرمت تدريجياً من الشروط التي سمحت لها ببلوغ الأوج الذي وصلت إليه إبان الكفاح الوطني. وارتدت على ذاتها، لتعود خطاباً محتمياً بماضي السلفية الوطنية، وبأمجادها، الشيء الذي يدل في حد ذاته على قطيعة هذا الخطاب الحالية مع القضايا الحقيقية التي طرحتها الحياة الواقعية على الجماهير الشعبية بعد الاستقلال السياسي. الأمر الذي يدفعنا إلى التذكير هنا بما قاله ديكارت عن الذين ظلوا في عصره يحتمون بتعاليم أرسطو «وإني لمتأكد من أن أكثر الناس تعصباً ممن يتبعون حالياً أرسطو سيكونون سعداء إذا ما تمكنوا من المعارف نفسها التي كانت لديه حول الطبيعة، هذا إن سلمنا بإنعدام وجود إمكانية لديهم للحصول على معارف أكثر، أنهم كنبات اللبلاب " le lierre " الذي لا يتجه في

---

(29) أنظر مقال «منهج الفكر المغربي المعاصر»، مجلة الثقافة الجديدة، العدد الأول 1974.

تسلقه أعلى من الأشجار التي يعتمدها، بل غالباً ما ينزل فور وصوله إلى رؤوسها، ذلك أن هؤلاء، على ما يبدو، ينزلون»[30] .

استخلاصات

نستخلص مما سبق :

- أن الفكر السلفي يشكل من الناحية التاريخية إيديولوجية اعتمدتها البورجوازية المغربية الصاعدة في مرحلتها البروميثية " Promethéenne " المعطاء على الصعيد الاجتماعي والتاريخي .

- أن هذه البروميثية ، أو هذا الغنى ، يتجلى بالأساس على الصعيد النظري والمعرفي في عملية إعادة ارتباط الفكر واهتماماته بالقضايا المطروحة في/ وعلى المجتمع . بحيث أصبح هذا الفكر في مجمله يتعامل مع القضايا بما فيها القضايا النظرية والفكرية عبر توسط" médiation " ، وهو الممارسة الاجتماعية وما تطرحه تلك الممارسة . إن الاهتمام الفكري عرف تحولاً ، وأصبح يهمل بعض القضايا التي تعوّد التركيز عليها ليتجه إلى قضايا مختلفة تماماً ، وتشكل تصور جديد للعلاقات بين «الإنسان» والواقع ، بين «الإنسان» والمؤسسات الإنسانية الاجتماعية . مما يفسر التغيّر الجذري الذي طرأ آنذاك ، في الموقف تجاه الحياة ، ويشير على الخصوص إلى نهاية حالة الرضى والاطمئنان لما هو قائم وولادة مسلسل بحث مهموم في اتجاه ، لربما غامض ، ولكنه مفتوح . ذلك أنه كان يبحث عن «الاصلاح» و «تجاوز الانحطاط» بين حدود هدم ما يعوق التطور والقضاء على روح التواكل والخضوع للقضاء والقدر . لذلك حتى في الحالات التي تبدو فيها القضايا التي عالجتها السلفية الوطنية قديمة ، نلمس التّغيّر والجدة على مستوى اللّهجة والمضمون . ونعتبر هذا الاستخلاص أساسياً للتمكن من فهم الدلالة التاريخية للحركة السلفية بالمغرب .

- يمكن تعميم هذا الاستخلاص الثاني بصفة عامة على ما اصطلح على تسميته بالفكر النهضوي العربي بمختلف فروعه .

- لا يمكن الفصل بين المرحلة الدينية والمرحلة الليبرالية في الشروط المغربية ، فرجل الدين السلفي هو ذاته الليبرالي الوطني . وعليه فإن التمييز الذي اعتمده عبدالله العروي في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة» بين مراحل سيطرة النظرة

---

(30) ديكارت: «مقالة في المنهج» (بالفرنسية) سلسلة 10/18 باريس، ص80 .

الدينية، وسيطرة النظرة الليبرالية، وسيطرة النظرة التكنوفيلية في المجتمعات العربية يتطلب مراجعة أو على الأقل تدقيقاً أكثر. إذ على ما يبدو لنا، أن هذه الجوانب الثلاثة تتداخل في إطار بنية أيديولوجية موحدة، وهي ما يمكن تسميته بالأيديولوجية الوطنية النهضوية. ذلك أننا فيما يخص الفكر النهضوي، بصفة عامة، أمام مسلسل تَشكُّل فكر ذي بنية عامة دالة؛ تَشكَّل على أرضية التوسع النسبي للرأسمالية، وفي أفق المشروع الوطني، أي إقامة الدولة الوطنية. فالاختلاف القائم بين المرجعيات إلى «المقولات»، الدينية، والليبرالية، والتكنوفيلية، لا يلغي، ويجب أن لا يُلغِي، خضوعها كلها لبنية عامة دالة موحدة.

في الادب

مفهوم الحداثة عند طه حسين من خلال كتابي «حافظ وشوقي» و «حديث الأربعاء» ج 3

محمد برادة

1 - موضوع هذه الدراسة ومنهج المقاربة

ليس من السهل أن تجتزيء الحديث عن إحدى اللحظات الأساسية في كتابات وممارسة طه حسين، لأنه بعد موته، وعلى مسافة خمسين سنة من أوج تألّقه وعطائه، ومن سياق أزمة النقد والمجتمع العربيين راهناً، يبدو بُنياناً متراصاً وكتلة مضيئة وسط حومة الأدب والفكر، وفي خضم معارك القلم والسياسة والتعليم بمصر منذ عشرينات هذا القرن. أكثر من حَيَوات أخرى، تأخذ حياة طه حسين دلالاتها في كليتها، وفي تقاطع لحظاتها ومواقفها وكلماتها، وكأنّها نصٌّ كُتب دفعة واحدة، تنير جنباتِه عناصرُه المضفورة بالحلم والمثابرة والجرأة وحب الحرية حدَّ الاستشهاد. من ثَمَّ فإن طه حسين المتعدِّد الإهتمامات والمواهب والكتابات تتكامل مقوِّمات شخصيته وعطاءاته مع المناخ الثقافي والإجتماعي والايديولوجي الذي عاش فيه إنطلاقاً من ممهدات ثورة 1919 إلى ثورة 1952، ومن مفهوم الأدب والنقد في الأزهر إلى بداية تبلور النقد الحديث في الجامعة وخارجها حيث أصبح النقد الأدبي، خلال الخمسينات، مجالاً لإنتاج معرفة إجتماعية تطمح إلى بناء مجتمع إشتراكي وإلى ترسيخ طرائق التحليل المادي الجدلي . . .

لذلك لن نكون مُحقين في أن نعتبر طه حسين مجرَّد ناقد أدبي، فالنقد كان أحد المستويات التي يتوسَّل بها ليخاطب مجتمعه، ويحلّل ثقافته ويدافع عن مثله العليا في التغيير. . وربما يتكشّف التحليل لأعمال طه حسين عن أن النقد، بمعناه الدقيق الآن، لم يكن هو حجر الزاوية فيما كتب، وعلى كثرة ما كتب، فالتاريخ الأدبي

والتاريخ الإسلامي والمقالات السياسية والإجتماعية والنصوص القصصية والروائية استأثرت بالقسط الأوفر، وأبرزت قدرات طه حسين وإمكاناته الفكرية والثقافية. غير أن قراءة إنتاجه الآن مفصولاً عن مواقفه وإنخراطه في الفعل والصراع، سيحيل ذلك الإنتاج إلى أوراق باهتة بفعل تطوّر مناهج البحث وطرائق الكتابة، وبفعل ما طرأ من تبدّلات على حساسية الناس وأنماط وعيهم، وطبيعة علاقتهم بعصرهم. ذلك أن طه حسين وزملاءه من الكتّاب والمفكّرين البارزين، كان لهم إحساس بأنهم يعيشون فترة مخاض، وبأنهم يسهمون في إرساء وعي جديد يفضي إلى الثورة والتغيير. وهذا ما عبّر عنه طه حسين بكون جيله كان يعيش حقبة مشابهة لحقبة القرن الثامن عشر بفرنسا قبل الثورة[1]:

«وكان العصر الذي عاش فيه هؤلاء الأدباء [يقصد فولتير ومُونْتسكيو وديدرو] مشابهاً للعصر الذي نعيش فيه من بعض الوجوه. كان فيه إختلاف عظيم بين الأدباء حول المثل الأعلى في الفن الأدبي، يراه بعضهم في تقليد القدماء من اليونان واللاتين، ويراه بعضهم في تقليد الأدباء الفرنسيين الذين عاشوا في القرن السابع عشر وأعْطَوا الأدب الفرنسي صورته الرائعة التي فرضت نفسها أوْ أرادت أن تفرض نفسها على الأدباء في جميع العصور الفرنسية».

«وآخرون يحاولون في استحياء أن ينشئوا لأنفسهم أدباً جديداً يلائم ما يطمحون إليه من الحياة الجديدة، ولكنهم لا يبلغون ذلك، لأنهم لم يتهيأوا بعد لإنشاء هذا الأدب.. وأولئك وهؤلاء يختصمون أشدّ الخصومة وأقساها...».

هذا السياق الذي رافق كتابات طه حسين وجيله، وحدَّد درجات تبادل التأثير بين منتجي الخطاب الأدبي والنقدي وبين متلقيه، وهو ما يتوجَّب استحضاره عند العودة إلى قراءة بعض كتابات طه حسين..

لكن ما سأحاوله في هذه الدراسة يتخذ نقطة إنطلاق له تحليل مقالات نقدية لطه حسين من منظور عام هو مفهوم الحداثة (La modernité) على إعتبار أنها أحد العناصر الأساسية في إشكالية النهضة العربية منذ بدايتها وإلى الآن. من ثم فإن التركيز على منظور الحداثة سيسمح لنا بأن نتجاوز قراءةً تحليلية محض لنموذج «ماضٍ» من الكتابة النقدية، إلى قراءة تركيبية تدرج كتابة طه حسين ضمن أسئلة

---

(1) من أدبنا المعاصر، 1958، ص 333 من طبعة المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

الحاضر والمستقبل، وضمن مجالات البحث عن تجذير مفهوم للنقد يقوم على إنتاج معرفة إجتماعية إنطلاقاً من مسألة النصوص وتحليلها، واستنطاق ما تحضنه أو تَسْكُتُ عنه. وبين السياق الذي كتب فيه طه حسين والسياق الذي نكتب فيه، فروق كبيرة ليس أقلّها أن الأديب[2] لم يعد يعتبر صورة مطابقة للواقع أو للخطاب الايديولوجي وإنما هو نسق لغوي يشتمل على دلالات ورموز وتخييل، مستقل بمكنوناته وخصائصه عن بقية الخطابات الأخرى وعن العالم الخارجي المادي، ولكنه يحيلنا عبر العلائق اللغوية والدلالية والتخييلية إلى المجتمع والإنسان والكون. بذلك لم تعد مهمة الناقد هي أن يختزل لنا العمل الأدبي إلى «معناه» على ضوء «المعاني» الملقاة في الساحة الإجتماعية، بل غدا النقد يتعامل مع النص على أنه أساسي لا «تابع»، وعلى أنه قابل لأكثر من قراءة ومُقَاربة، وعلى أن نسيجه وعلاماته وبنيته تنطوي في ثناياها على ما لا تقوله الخطابات الاجتماعية والإقتصادية والسياسية . . . وقد تقوله أو تؤشر عليه «لغات» النص الأدبي . . .

بعد هذا التحديد المقتضب للموقع الذي أنطلق منه بإعتباري قارئاً مُؤَوِّلاً لكتابات طه حسين، أحاول الآن أن أقدّم الإطار المنهجي والإشكالي لهذه الدراسة.

من بين جميع كتب طه حسين، نجد كتابي «حافظ وشوقي» و «حديث الأربعاء» الجزء الثالث، هما الكتابان المشتملان على كتابة لها وشائج بالنقد ومتصلة بالأدب العربي الحديث. وقد نكون أكثر دقّة إذا قلنا بأن هذين الكتابين يجمعان بين الجانب النظري والجانب التطبيقي مما يسمح بإعتبارهما متصلين بـ «النقد الأدبي» أكثر من بقية كتبه. من هنا نجد طه حسين، في هذين الكتابين، وجهاً لوجه أمام مسألة الحداثة بالرغم من أنه لا يستعمل نفس المصطلح. إنه يتحدّث عن القديم والجديد، عن اللغة وتطويرها، عن المثل الشعري الأعلى، وعن الذوق الأدبي الحديث والمذاهب الفنية للشعراء، وعن الحرية وعلاقة الأديب، بالسلطة والجمهور . . .

---

(2) إن تغير مفهومات الأدب لا يرجع فقط إلى تبدل أحوال المجتمعات بل وأيضاً إلى جعل النقد موضوعاً للتفكير مما يستدعي، ضرورة، التفكير في الأدب نفسه. وهكذا فإن النقد قد يكون تجريبياً أو لا واعياً بخلفياته، لكن ما وراء النقد (metacritique) (أي تحليل النقد نفسه) يستتبع دائماً فكرة ما عن الأدب، ومن ثم مراجعة الأفكار السابقة وصياغة تجاوزها. وقد حلل هذا الرأي جيرار جونيت في كتابه (Figures) الجزء الثالث ص 9 (نشر لوسوي، باريس، 1972).

وجميع هذه الموضوعات تنضوي بشكل أو بآخر، تحت موضوعة الحداثة في معناها الواسع والعميق[3]، أي بإعتبارها تؤشر على مرحلة جديدة من التاريخ الإنساني، تطبعها التحولات الصناعية والتكنولوجية والإعلامية والإنتقال من بنيات وطرائق عيش تقليدية إلى بنيات وعلائق معقّدة ومتداخلة يتهدّد فيها الإنسانَ فقدانُ الهوية وطغيان التِّقانة والإستلاب. وداخل هذا الوجه السلبي للحداثة، يكون البحث عن أفق لتحقيق توازن بين العالم المتغيرِّ والذات الممزَّقة المنشطِرة، وجهاً آخر للحداثة، إيجابياً في نقده ورفضه لكل ما يريد أن يسلب الإنسان حريته وطاقته الإبداعية...

و «النهضة» العربية منذ بداياتها تواجه مسألة الحداثة وتقدِّم أجوبة مختلفة، عمقاً ووضوحاً، عن إشكاليتها...

وقد كان طه حسين، بالنظر إلى الطابع الشمولي لمشروعه النقدي، وفي سياق المثاقفة الذي يؤثر على تحديد المسار والمواقع، مواجهاً بإستمرار لمسألة الحداثة إنطلاقاً من دراسته للتراث، وخاصة في محاولته إنتهاج سبيل النقد التاريخي لدراسة الشعر الجاهلي[4] وإعادة النظر في «لغاته» ومصداقيته...

إلاّ أننا من خلال تحليل كتابي «حافظ وشوقي» و «حديث الأربعاء» (ج 3)، سيمكننا أن نخصص رؤيته للحداثة عبر مقاربته لموضوعات وقضايا كانت راهنة آنذاك وتتصل في مجموعها بالشعر الحديث وبمدى قدرته على إستيعاب صورة الإنسان المصري بما «يلائم ذوق العصر الذي قيل فيه». ومعظم هذه المقالات كتبت في فترة متقاربة (ما بين 1923 و 1933 بالنسبة لحافظ وشوقي، وما بين 1923 و 1936 بالنسبة

---

(3) لعل من أهم الدراسات التي ربطت مفهوم الحداثة بمختلف مستويات التغير الاجتماعي، دراسة الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر (H.lefebvre) في كتابه: Introduction à la modernite, ed. Minuit, 1962. وفي هذه الدراسة يبرر لوفيفر أن حداثة أوروبا لم تؤد إلى تغيير علاقة الإنسان مع نفسه، ومن ثم فقد ظل «الفعل المحول» دائماً متأخراً عن ملاحقة التشويهات التي لحقت الإنسان في العصر الحديث، هكذا تظهر الحداثة عملية إنتقاد جذري، ورفض لدى الفنانين والمفكرين، إلاّ أنها تستحيل إلى «كاريكاتور» للثورة...

يمكن أن نجد أيضاً إضاءات عن الحداثة ومظاهرها الراهنة في الأدب العربي، في الحديث المطول الذي نشرته مجلة «مواقف» (عدد 35، ربيع 1979) مع المفكر أنطون مقدسي.

(4) يظل كتابه «في الشعر الجاهلي» محاولة أساسية لتحقيق الحداثة من منطلقها الجوهري: النقد التاريخي وإعادة النظر في علاقتنا بالتراث أي صورة الماضي في وعي الحاضر.

لأهم مقالات «حديث الأربعاء» ذات الطابع النظري)[5].

ومن اللافت للنظر أن طه حسين، وهو يحلّل نماذج من الشعر العربي الحديث، يلجأ إلى الإستعانة بقصائد فرنسية حديثة، يترجمها ويقدّمها على أنها نماذج لما يُحِسّ إنه المثل الشعري الأعلى الكامن وراء تذوّقنا للشعر، ووراء تقييمنا لإنتاج الشعراء. إنه يفكّر هنا بـ «المثال» ويعتمد على المقايسة، كاشفاً عن النصوص الغائبة التي يستمد منها مقاييسه ومفهومه للشعر. لكن بين القصائد ـ المثل الأعلى، وبين القصائد العربية موضوع الإنتقاد، هناك هوة كبيرة نتيجة لإختلاف مفهوم الشعر وإختلاف السياقين للشعراء.. إلاّ أن طه حسين، كما سنرى، يتناسى ذلك أو يَسْتَهين بما يبعد الشعر الكلاسيكي الإحيائي عن شعر الحداثة الأوروبي، ظاناً أن الترجمة قد تجعلنا «نألف هذه الصورة، فيتأثر بها ذوقنا، ونحاول أن نحتذيها ونحاكيها...»[6].

كذلك فإننا لا نجد طه حسين في مجموع ما كتبه من مقالات ودراسات، يتصدّى لشاعر عربي ينتمي إلى المدرسة الحديثة التي جدّدت في الشكل والمضمون وتجاوزت مدرستي الإحياء وأبوللو. أكثر ما نجده، فقرات كتبها طه حسين معبّراً عن تأييده لحق الشعراء الشباب في أن يجدّدوا الشعر، «ويتحرّروا من قيود الوزن والقافية إذا نافرت أمزجتهم وطبائعهم، لا يطلب إليهم في هذه الحرية إلاّ أن يكونوا صادقين غير متكلّفين، وصادرين عن أنفسهم غير مقلّدين لهذا الشعر الأجنبي أو ذاك...»[7].

نستطيع، إذن، أن نحلّل مقالات حافظ وشوقي، و «حديث الأربعاء» (ج 3) معتبرين هذا التفاوت أو اللاتطابق بين مستويين متمايزين في خطاب طه حسين:

ـ المستوى النظري المتحدّث عن المثل الشعري الأعلى، وعن ضرورة التجديد والحرية وتطوير اللغة...

---

(5) استخلصنا ذلك من التواريخ الواردة في: أعلام الأدب المعاصر في مصر، سلسلة بيوجرافية نقدية ببليوغرافية: طه حسين، تأليف: حمدي السكوت ومارسدن جونز، قسم النشر بالجامعة الأميركية، القاهرة، 1975.

(6) حافظ وشوقي، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1966، ص 46.

(7) من أدبنا المعاصر ـ المجموعة الكاملة، المجلد الثاني عشر ـ دار الكتاب اللبناني، بيروت الطبعة الأولى 1974، ص 246 وما بعدها (التجديد في الشعر).

- والمستوى «التطبيقي» المتناول لمظاهر جزئية من القصيدة أو الديوان، المنتقد بالسلب، والمفتقد لما يرتقي إلى مثله الأعلى . .

وبين هذين المستويين يبرز مفهوم الحداثة[8] عند طه حسين بما يحفه من التباس وتقريبية، وبما يؤشر على محدوديته ذات السقف «الاصلاحي الوسطي».

وبالإمكان، للتأكُّد من نتائج هذه القراءة، الإستعانة بقراءة مقالات كتابَينْ لاحقين لطه حسين لهما نفس الطابع، وهما: «خصام ونقد» ثم «من أدبنا المعاصر».

هكذا، فإن موضوع هذه الدراسة المحدّد بمجموعة من المقالات، سيفضي بنا إلى إشكالية أعم تلامس علاقة النقد والكتابة النقدية بالحداثة، وتجعل طه حسين لحظة دالّة مندرجة ضمن سيرورة النقد العربي الحديث وجدليته.

II - تحليل الكتابين

نولي الأهمية في هذا التحليل للأفكار والمقولات والخصائص التي يشتمل عليها خطاب طه حسين في كتابي «حافظ وشوقي» و «حديث الأربعاء» بإعتبارهما ما وراء لغة (Métalangage) تنطلق من تحليل أو تأويل لغات «أولى» لمجموعة من النصوص، بعضها يشير إليه ويحدّده، وبعضها مضمر أو قابل للتخمين. وكما سبقت الإشارة، فإننا لا نستطيع أن نعتبر ما ورد في الكتابين خطاباً نقدياً محضاً، وحسب المفهوم المدقّق للكتابة النقدية، بل كثيراً ما تتداخل أنواع متباينة من الخطاب في كتابة طه حسين. لكننا مع ذلك سنحرص على إستخراج ما تعتبره مكوّناً لِصُلْبِ الخطاب في هذين الكتابين.

كذلك، فإن طبيعة المقالات المتفرِّقة والمكتوبة في فترات متباينة، والتي تسم مادة هذين الكتابين، تستدعي أن نأخذ بالإعتبار تفاوت قيمة المقالات وأيضاً الطابع الجدالي الذي يميِّز بعضها. ولا شك أن الإهتمام الآن بالخصائص الأساسية للمقالات والدراسات، سيهمل الأبعاد الأخرى الملتصقة بسياق الكتابة والنشر ودرجة التأثير في قرّاء تلك الفترة.

---

(8) في «حافظ وشوقي» يتوقف طه حسين عند بودلير ملخصاً حياته وتجربته الشعرية ومترجماً لبعض قصائده . . ومن المعلوم أن بودلير كان أول من استعمل كلمة حداثة Modérnité في كتاباته عن الفن وعن «صالونات» الرسم «ولكننا لا نجد أن طه حسين قد أدرك الدلالات العميقة التي حددها بودلير لمفهوم الحداثة، ومن ثم فإن «فَهْمَ» طه حسين لبودلير وشعره مطبوع بالاختزال والسطحية». للوقوف على مفهوم الحداثة عند بودلير أنظر كتابه : Ecrits sur L'art, livre de poche, 2 tomes, N 3135, 3136. +

نتبع في هذا التحليل تقسيم مقالات الكتابين إلى مستويين: نظري وتطبيقي. إلاّ أنني أوضح بأنني أستعمل هذين المصطلحين بمعنى تقريبي وخاص. فالمقصود بـ «نظري» التصوّر العام الذي ينطلق منه طه حسين والذي يمكن إعتباره بمثابة خلفية فكرية ومعرفية يصدر عنها.. وهذا المعنى يختلف بطبيعة الحال عن مفهوم «نظري» حسب الإستعمال العلمي المتداول الذي يفيد المستوى العلمي القابل للتعميم من خلال شموليته.

وبالنسبة لـ «تطبيقي» نقصد الجوانب التي اهتم فيها طه حسين بتحليل بعض النصوص تحليلاً جزئياً ليخلص إلى تدعيم رأي، أو تسجيل مظهر من مظاهر النقص والخلل حسب رأيه. وواضح أن هذا ليس هو المعنى المتداول لـ «تطبيقي» في النقد حيث يكون التطبيق إنطلاقاً من تصوّر منهجي محدَّد، ومن خلال فرضيات عامة توجه الناقد في تحليلاته.

1 ـ المستوى النظري

يحتل موضوع القديم والجديد حيِّزاً لا بأس به في صفحات الكتابين معاً، وهذا ما يجعل طه حسين ينصِّب نفسه للدفاع عن «الجديد». لكن الجديد ليس مطلقاً وإنما هو يتحدَّد من خلال مجموعة من المفاهيم والمقارنات والأسماء. وقد نكون أقرب إلى الدقة إذا قلنا إن مقالات «حافظ وشوقي» تتمحور حول مفهوم معينٌ للأدب الجديد، بينما تهتم مقالات حديث الأربعاء بنوع من تجديد اللغة.

فالأطروحة الأساسية التي يحاول طه حسين أن يدلِّل عليها في «حافظ وشوقي» هي أن النثر العربي في العشرينات من هذا القرن أصبح «جديداً كله أو كالجديد»، بينما الشعر ظل «قديماً كله أو كالقديم» ولهذا التفاوت بين النثر والشعر أسباب، في طليعتها المطبعة وإتصال الكُتَّاب بالحياة اليومية والأخذ عن الغرب وثقافته. بينما ظلّ الشعر قديماً لأن الشعراء لم يتأثروا بشعراء غربيين، ولأنهم كسالى لا يقرأون ولا يستوعبون معارف عصرهم، ومن ثم تشبّثهم بالنموذج الشعري الموروث...

تكون النتيجة هي أنه: «ليس في مصر شِعْرٌ خليقٌ أن يُسمَّى هذا الإسم، ولا بدّ من أن يتكوَّن في مصر رأي عام في الأدب يدفع إلى الحرية الأدبية، كما تكوَّنَ فيها رأي عام في السياسة يدفع إلى الحرية السياسية...»[1].

---

[1] حافظ وشوقي، مرجع مذكور، ص 1.

في هذا التوضيح من جانب طه حسين، ما يفسرّ لنا بنية المقالات ـ الكتاب: فهو يريد أن يسهم في تكوين الرأي العام الأدبي المفقود، وذلك بأن يدرس شعر «الشعراء النابهين» (والمقصود ضمنياً: حافظ وشوقي، ثم مطران) إعتباراً إلى أنهم يمثلون «النموذج» الشعري السائد، مقابل من يمثلون «النموذج» النثري الجديد (وهم ضمنياً: هيكل، طه حسين، المازني، والعقّاد الذي سيرشحه فيما بعد نموذجاً للتجديد الشعري)، وستكون هذه الدراسة من أجل إظهار عناصر التقليد وإظهار غياب ما يربط هؤلاء الشعراء بعصرهم وبهموم الناس ومشاعرهم.. لكن التجديد يحتاج، كما في النثر، إلى إحتذاء «النموذج» الحديث في الشعر الغربي لأن من أسباب إستمرار التقليد عند شعرائنا أنهم لم يحاولوا: «.. أن يتأثروا بفكتور هيغو أو لامارتين أو بيرون أو غوته...»[110] وهذا ما سيبرّر لجوء طه حسين إلى ترجمة بعض القصائد عن الفرنسية لكل من: بودلير، وسولي بريدوم.

إلاّ أن طه حسين يضيف أبعاداً أخرى إلى مسألة القديم والجديد من خلال طرح عنصري الذوق الأدبي، والمثل الشعري الأعلى:

«ذلك لأن القديم والجديد لم يستمدّا جمالَهُما الفني من القدم والجدّة وحدهما، وإنما استمدّاه من هذا الروح الخالد الذي يتردّد في طبقات الإنسانية كلها، فيحلّ في كل جيل منها بمقدار، وهو يتشكّل في كلّ جيل بالشكل الذي يلائمه ويتصوّر في كل بيئة بالصورة التي تناسبها...»[111].

ويمكن أن نلاحظ أن إستعمال طه حسين لمصطلح المثل الأعلى ينقل مستوى الجدال مما هو كائن إلى مستوى ما يجب أن يكون، أي إلى تعريف الشعر بـ «الجوهر»، فهو يستمد جماله من «هذا الروح الخالد الذي يتردّد في طبقات الإنسانية كلها». إلاّ أنه سرعان ما يعود ليضفي عليه صفته التاريخية من خلال إختلاف تجسُّدِ الروح الخالد:

«وهو من هذه الناحية «الروح الخالد» مصدر وحدة وفرقة للإنسانية: مصدر وحدة لأنه واحد يجمع الناس مهما يختلفوا على الإعجاب والشعور باللذة القوية، ومصدر فرقة لأن له من أشكال الأجيال والبيئات المختلفة ما ينوّعه ويخيّل إليك أنه كثير»[112].

---

(١١٠) م. س. ص ٩ .
(١١١) م. س ص ١٠ .
(١١٢) م. س ص ١٠ .

على هذا الأساس يصبح موقف طه حسين من شعراء الإحياء واضحاً، ورفضه لهم مبرراً ما دام شعرهم هجيناً في قدمه، وفاقداً لحداثته:

«بلى، هناك فرق بين الشعر المصري الحديث والشعر العربي القديم، فهو يشبهه في الصورة والشكل، ولكنه يخالفه في الحقيقة والجوهر: هو يشبهه في اللغة وأنحاء القول والتعبير وضروب التخييل والتصوير، ولكنه لا يشبهه في الموضوع ولا في الأغراض. وإذن فلشعر القدماء معنى في أذواقنا لأنه يمثل حقيقة من الحقائق هي حياة القدماء ويمثلها بصورة تلائمه، ولكن الشعر الحديث ليس له هذا المعنى، لأنه لا يمثل حياة القدماء، إذ هو لم ينشأ لتمثيلها[13]، ولا يمثّل حياتنا الحاضرة لأن لغته وشكله وأنحاءه في التمثيل والتصوير لم تنشأ لتمثيل هذه الحياة. ذلك المثل الأعلى (الفني أو الشعري) هو الذي يعمل على تكوين «ذوق عام» يشترك فيه أبناء الجيل الواحد لإشتراكهم في الظروف والثقافة والعصر. وإلى جانبه يوجد ذوق خاص يتشكّل من خلال إختلاف الأمزجة والبيئات والتكوين.. ولكل واحد منهما وظيفة:

«... وكنّا نتفق على أن هذا الذوق العام هو الذي يعطي الحياة الفنية حظاً من الموضوعية، وهذه الأذواق الخاصة هي التي تعطي الحياة الفنية حظاً من الذاتية»[14].

هناك مظهر آخر لإختلاف القديم والجديد، ولإحتدام الصراع بينهما، هو اللغة. وفي «حديث الأربعاء» يخصّص طه حسين بضع صفحات لهذا الموضوع واصلاً بينه وبين مشكلة القديم والجديد، بالرغم من أنها في هذا الكتاب، تتمحور حول تجديد كتابة النثر واصطناع الأساليب القديمة. والسياق مختلف عن سابقه لأن الموضوع يطرح من خلال خصومة جدالية بين مصطفى صادق الرافعي وطه حسين. وفي فصل بعنوان «القديم والجديد» يهتم طه حسين بتفسير علاقة القديم والجديد من خلال اللغة، فيقرّر بأنها «ظاهرة من ظواهر الإجتماع الإنساني» مما يجعل تجدّدها أمراً محتوماً: «... فليس من القديم الصالح في شيء أن تشعر الشعور الذي لم يكن يشعره غيرك من القدماء، فلا تستطيع أن تصفه إلاّ على نحو ما كان يصفه القدماء، فيضطرك هذا إلى أن تمسخ شعورك وتفسده وإلى ألاّ تكون لغتك مرآة لنفسك...»[15].

---

(13) م.س ص24 و25.

(14) م.س ص35.

(15) حديث الأربعاء ج3، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ص 35.

لكن التجديد في اللغة لا بدّ له أن يراعي الإتصال إلى جانب التطوّر، فالحياة، لكي تستقيم، عليها أن تحقّق التوازن بين الحركة والثبات.

إلى جانب هذه القضايا التي تتصل بتحديد جوهر الشعر وبالفروق بين القديم والجديد، نجد في الكتابَين مقالات أقرب ما تكون إلى سوسيولوجيا الأدب، لأن طه حسين يرصد جملة من الظواهر المرافقة للممارسة في الحقل الأدبي فيتحدَّث عن أخلاق الأدباء وضعفهم عن إحتمال النقد وملاحقتهم للنقّاد لكي يُقْرِظوا إنتاجهم.. ثم «إعتداء» بعض المجلات على كتابات الأدباء بإعادة نشرها بدون إذْنٍ منهم. يضاف إلى ذلك التقييم العام الذي يصدره طه حسين عن الثقافة في مصر خلال تلك الحقبة، وهو تقييم سلبي ينعكس على مستوى الإنتاج، يقول:

«وقد لاحظت في الأحاديث الأخيرة الماضية أن الثقافة في مصر ضعيفة أشدّ الضعف، فاترة أشدّ الفتور، وأنَّ هذا الضعف نفسه يحول بين الأدباء وبين الإنتاج القيِّم والجو الأدبي الخصب»[16].

نتيجة لذلك، تعقد محالفات بين الأدب وبين السياسة، ويعود الأدباء إلى التكسّب في العصر الحديث، ويتطاول الأدعياء على الثقافة والأدب والنقّاد. وأمام مثل هذا الوضع المتردّي لا يبقى سوى الضمير الأدبي، تلك «الجذوة الخالدة التي تستعصي على الفناء»، ليقاوم الأحداث والظروف، و «يمتنع بالأدب عن الضيم، ويأبى أن يجعله تجارة»[17].

هذه هي أهمّ الأفكار والمقولات «النظرية» التي يعتمد عليها طه حسين لمقاربة مسألة القديم والجديد في الشعر واللغة والأدب عموماً. لكن هذا التصوّر العام يتّكىء على «نموذج تجديدي» تتخايل لنا ملامحه من خلال استشهاداته الكثيرة بنماذج غربية وبثقافة إنسانية متوازنة. ومن ثَمَّ فإن مفهوم التجديد الشعري واللغوي عند طه حسين يمتح من ثقافة الغرب وأدبه، إلاَّ أنه يتمسَّك بالقصد والإعتدال حتى لا ينقلب التجديد إلى مسخ وتشويه:

«... ومعنى هذا أن الكثرة المطلقة من الذين يقرأون العربية الآن تحرص في حياتها كلها على أمرين: تحرص على قديمها لأنها لا تريد أن تمحو شخصيتها، وتحرص

---

(16) م.س. ص 202.

(17) م.س. ص 217.

على الجديد لأنها لا تريد أن تكون أقلّ من الغرب علماً ولا أدباً ولا حضارة . . . »[18] .

ويقول في مجال آخر:

« . . لا أمقت القديم ولا آنف من الحديث، وإنما أرى أني وسط بين القديم والحديث، وأرى أن لغتي يجب أن تكون مرآة صادقة لنفسي . ولن تكون لغتي مرآة صادقة لنفسي إذا كانت قديمة جداً أو حديثة جداً، وإنما هي مرآة صادقة لنفسي إذا كانت مثلي وسطاً بين القديم والحديث . . . »[19] .

أكثر من ذلك فإن طه حسين يغالي في تقدير أهمية النموذج أو المثل الشعري الأعلى (الغربي)، فيزعم أن شعر شوقي كان كفيلاً بأن يتغيرّ ويدرك مستوى الحداثة المتميِّزة لو أن شوقي تعرَّف على بعض الشعراء الفرنسيين المحدثين:

« . . . ولو أن شوقي قرأ شعر الشعراء الفرنسيين الذين عاصروه في شبابه، ولو اختلف إلى أنديتهم في باريس حين كان يقيم فيها (ولم تكن أنديتهم مغلقة) لتغيرّ مثله الأعلى في الشعر، ولما نظر إلى القدماء من العرب، ولا إلى لامارتين، ولا فونتين، وأضرابهما من الفرنسيين إلاّ كما ينبغي أن ينظر إليهم الشاعر الحديث، أي من حيث أنهم يكونون أصل الثقافة، ومن حيث أنهم يمتعون القارىء باللذة الفنية، لا من حيث أنهم المثل العليا للشاعر في هذه الأيام. . . »[20] .

إن هذا المستوى «النظري» الذي يمكن أن نفهم من خلاله مفهوم الحداثة عند طه حسين يستدعي أن نقرنه بالأفق الإجتماعي والفكري الذي كان طه حسين حريصاً على أن يتطلّع إليه . . فطه المنحدر من بيئة فقيرة، والذي قطع رحلة تمتد من الأزهر إلى السوربون، لا يمكن أن يقف إلاّ إلى جانب التجديد، ومن ثم حرصه على أن يبرز إختلافاته مع الإتجاه الإحيائي والتقليدي في الشعر والأدب . لكنه في الآن نفسه يدرك أن بالإمكان أن يدفع التطوّر والحداثة بإتجاه يحقّق التوازن بين الجذور وروح العصر، إعتماداً على توطيد الصلة بالعلم والفلسفة و «العقل الغني» كما يتشخّص في الغرب[21] .

---

(18) حافظ وشوقي، م.م. ص 82 .

(19) حديث الأربعاء، م.م ص 12 .

(20) حافظ وشوقي، ص 202 .

(21) إننا نجد طه حسين، عندما يبتعد عن شعراء مدرسة الاحياء ويحلل قصائد شعراء مدرسة أبو للو يرحب بما أنجزوه من «تغريب» الشعر وإحتذاء خطوات بعض الشعراء الغربيين، بل إنه يضيف: « . . أما =

2 ـ المستوى التطبيقي :

لا يمكن أن نتحدث عن منهج في تناول تحليل الشعر أو الكتب النثرية التي إتخذها طه حسين موضوعاً لمقالاته في هذين الكتابين . ذلك أنه ينطلق دائماً من نقطة تتصل بظرف معين أو بخاطرة يمليها التأمل والمزاج ، ثم يتلمس طريقه شيئاً فشيئاً ، عبر التكرار والدوران ، إلى صلب الموضوع . لكن التحليل لا يتناول مجموع القصيدة أو الديوان ، ولا يحدد فرضية معينة يستجليها التحليل والتمحيص . إن مقاربته تقوم على الإجتزاء وتنتقل من التعبير إلى أدواته ، ومن الإستحسان إلى الإستهجان ، ومن مستوى الدلالة إلى ما يعارض المنطق أو ينفر منه الذوق . وسنقف عند نموذجين من طريقة التحليل ، أحدهما هو «الشوقية الجديدة» في «حافظ وشوقي» ، والآخر : الملاح التائه لعلي محمود طه في كتابه «حديث الأربعاء» ج 3 .

الشوقية الجديدة :

يبدأ طه حسين بأنه يقصد إلى النقد لا إلى المجاملة ، وأنه سيتعامل مع أحمد شوقي على أنه شاعر يحترم نفسه . وهو لا يعتبر القصيدة موضوع النقد ، أجود ما كتب شوقي لأنه قرأ له شعر الشباب فوجد فيه لذة أكبر ، ومن ثم فهذه القصيدة فيها الجودة وفيها مقاطع لم ترض ناقدنا . وقبل أن ينتقل إلى إبراز مواطن الجمال وإكتمال التعبير من خلال قوله : «فانظر إليه كيف إبتدأ قصيدته بمناجاة الشمس . . . » ، يلخص طه حسين القصيدة في فكرة أساسية هي أن شوقي يعبر عن شيئين : أحدهما أن لتاريخ مصر القديم مجداً وعظمة ، والثاني أن تاريخ مصر الحديث فقير إلى هذا المجد وإلى هذه العظمة .

ويمضي طه حسين مستحسناً ومنبهاً إلى جمال الأسلوب ورقته ، وقد يتوقف من حين لآخر ليسجل أن شوقي لم يوفق إلى حسن الإنتقال من موضوع لآخر ، أو أن بعض الألفاظ نابية تبعث «الإشمئزاز في النفس» . وأحياناً يقر بعجزه عن وصف جمال مقطع من قصيدة شوقي فيكتفي بإيراده . .

هذا التحليل التطبيقي لا يكاد ينتج معرفة جديدة إنطلاقاً من القصيدة ، ولا يضيء لنا جوانب لا تكشفها القراءة العادية للقصيدة . . وإنما أقصى ما نستخلصه من هذا «النقد» هو أن نفس طه حسين المتلقي توزعت بين الإستحسان وبين الإستهجان

= « . . . أنا فأحمد الله له هذا النوع [من التغريب] وأراه تشريفاً للشعر العربي ورياضة للذوق الشرقي واللغة العربية على أن يسيغا ما لم يتعودا أن يسيغاه من قبل . . . » حديث الأربعاء ، ج . 3 ، ص 147 .

أو التحفظ، لكنه لا يدلل على ذلك بما يجعله يخرج عن الإنطباع أو التأثر الذاتي.

الملاح التائه:

بعد أن توقف طه حسين عن تقديم الكتب وتحليلها فترة تقرب من العشر سنوات، استأنف أحاديث الأربعاء في الأربعينات بتحليل ديوان الملاح التائه للشاعر علي محمود طه. ونحن لا نجد ناقدنا يورد تصوراً عاماً عن الشعر ومفهومه خاصة وأن كثيراً من الإنتاج الشعري قد ظهر مُنذ موت شوقي وحافظ، وأن معظم ما سيتعرض له من دواوين ينتمي إلى إتجاه مغاير لإتجاه الإحياء. يتعلق الأمر، إذن، بإستئناف من غير إعادة نظر في التصور الشعري العام أو في منهج التحليل.

وهو هنا يبدأ بالحديث عن أسباب إنقطاعه في الصحافة وعن إنشغاله بالتدريس والسياسة، ثم ينتقل إلى الديوان فيقرر بأنه بديع، ويورد أحكاماً عامة لتبرير إعجابه بشخصية الشاعر منها: الحيرة والشك والجُنوح إلى الفلسفة والتأمل. إنه يستشعر في قصائده تأثراً بأبي العلاء وببيرون وموسيه، إلاّ أن الشاعر يضفي عليها من ألمه ومن خياله فتأتي صورة قريبة من صور الشعراء الغربيين، وطه حسين يحمد للشاعر «تغريبه» ويريد منه أن يكثر من القراءة ليميز صوته أكثر. ثم ينتقل طه حسين إلى تسجيل بعض المآخذ والأخطاء تتصل بالقافية والنحو واللغة ناصحاً للشاعر أن يتلافاها ليصبح له شأن في الشعر العربي الحديث.

ففي هذا التحليل الذي تكاد تتكرر خطاطته في مجموع العروض الأخرى للدواوين الشعرية، لا نجد إهتماماً بالبنية العامة للقصيدة خاصة وأن شعراء المهجر وأبوللو الذين تعرض لهم يختلفون عن شعراء الاحياء في الإهتمام بوحدة القصيدة وبنائها، وبتجديد اللغة والرموز. غير أن طه حسين يكتفي بالإشارة إلى طابع «التغريب» دون أن يحاول إظهار التحقق الشعري المتميز لهؤلاء الشعراء من خلال تحليل بعض المكونات الأساسية في القصيدة.

كيف نحدد، إذن، عناصر هذا الخطاب «التطبيقي»؟ سواء تعلق الأمر بالقصائد أو بالدواوين أو بالكتب النثّرية أو حتى بالموضوعات المتصلة بتاريخ الأدب مثل: النثر العربي في نصف القرن، وحافظ وشوقي (مقارنة)، فإننا نجد عنصرين بارزين هما:

ـ التلخيص: ونقصد به أن طه حسين يعمد إلى تلخيص المحتويات وإلى إختزالها وكأنه يعتمد على تحليل لا يفضي لنا به وإنما ينقل إلينا نتائجه في شكل أحكام

قيمة بناء على ذلك التلخيص الذي يقدمه. من ثمّ فإننا لا نجد تحليلاً للأعمال المنقودة، ومن ثم ينوب الإجتزاء والإنتقاء عن التفصيل وشمولية التناول.

ـ ثم التعليق: وهو عبارة عن وجهة نظر يصوغها طه حسين بناء على الإنطباع الذي ترسب في نفسه من القراءة «التلخيصية» ودفاعاً عن جملة أفكار ومبادىء لتشكل قناعات لديه سواء فيما يتعلق بمفهوم الأدب أو الشعر أو الذوق أو الحضارة. تأسيساً على ذلك، يمكن أن أقول بأن الخطاب «التطبيقي» لطه حسين في هذين الكتابين لا ينتج معرفة تتعدى النص وتصله بسياقه وبما يتضمنه دون أن يفصح عنه.. ذلك أن ما «يؤثث» هذا الخطاب هو «معرفة» معطاة مسبقاً يذكرنا بها طه حسين اما في شكل قواعد لغوية أو نحوية أو تاريخية.. واما في شكل ما يبيحه الذوق وتجيزه المقاييس العامة...

III ـ طه حسين بين الحداثة والتحديث

في بداية هذه المحاولة لقراءة مقالات كتابي «حافظ وشوقي» و «حديث الأربعاء» (ج. 3)، قلنا إن هناك مقولة ضمنية نستشفها من خلال القراءة، وهي موضوعة الحداثة التي تحدد إطار وأفق الأشكالية التي طرحها طه حسين في هذه المقالات المتصلة بالشعر والأدب العربيين الحديثين. وقد تأكد لنا، من خلال التحليل، أن إهتمام طه حسين بتجديد الأدب واللغة، والإرتقاء بالشعر إلى «المثل الأعلى»، جعله يلتمس صورة ذلك المثل الأعلى عند بعض شعراء الحداثة الفرنسيين، وبخاصة شارل بودلير. لكننا لا نجد فيما كتبه ما يدل على أنه فهم الحداثة البودليرية[22] في أبعادها العميقة المتداخلة، إلاّ أنه يلامس القشرة الخارجية عندما يلح على أن طرائقَ صنع الشعر القديم ولغته لا تستطيع أن تنفذ إلى المشاعر والحياة

(22) كما سبقت الإشارة، فإن كتابات بودلير عن الحداثة كثيرة ومعقدة وتشتمل على مستويات تربطها بأهم التحولات المادية والفكرية في القرن التاسع عشر ثم في القرن العشرين... وما كتبه طه حسين عن بودلير لا يوحي لنا بأنه أدرك جميع تلك الأبعاد. والواقع أن دارس كتابات طه حسين وكتابات من عاصره من النقاد والمفكرين، يواجه مسألةً على جانب كبير من الأهمية تتصل بالطريقة التي قرأ بها هؤلاء النقاد والمفكرون الإنتاج النقدي الغربي، وكذلك الخلفيات الموجهة لتأويلاتهم واستغلالهم لذلك الإنتاج. ومن ثم لا يمكن أن نجاريهم في الحديث عن أوروبا او الغرب وكأنهما كتلة واحدة متجانسة التفكير والمواقف. وهذا ما يستلزم تجلية نوعية الغرب الموجه لكتابات هؤلاء النقاد، أي تلزمنا قراءة ايديولوجية لخلفياتهم الفكرية والمنهجية وقد حاولت إنجاز جزء من ذلك في كتابي «محمد مندور وتنظير النقد العربي» (دار الأداب، بيروت1979)، من خلال قراءة مشروع مندور على ضوء تفاعله وإعتماده على نقد فرنسي معين.

الجديدة المتبدلة لتلتقط جوهرها فتجعل الشعر العربي الحديث متميزاً في روحه وجوهره ولغته عن الشعر العربي القديم .

غير أن ما يسترعي الإنتباه في الكتابين، هو وجود إنفصام بين التصور «النظري» عن الشعر، وبين التحليل، «التطبيقي» لبعض القصائد أو الدواوين. فهو عندما يتعرض للمفاهيم التي يمكن أن نعتبرها شروطاً مميزة للحداثة (التجديد، تطوير اللغة، المثل الأعلى للشعر المحقق« للجمال الخالد في شكل يلائم ذوق العصر الذي قيل فيه» . . .) يوحي لنا ضمنياً، بل وبصريح العبارة أحياناً، أن شوقي وحافظ ومن كتب الشعر على نهجهما، أبعد ما يكون عن ذلك المثل الأعلى الذي يعتبره هو الشعر. لكنه سرعان ما يتخلى في تطبيقه عن ذلك المثل الأعلى لأنه يتعامل مع الشعر التقليدي القديم تعاملاً عادياً فيجد فيه الجيد والرديء، ويجتزىء منه المقاطع والصور . . أي أن طه حسين لا يتحرج من أن يضع مثله الشعري الأعلى على جانب، ليحلل الشعر الإحيائي القديم بطريقة تقترب من النقد «القديم». من ثم فإنه حتى عندما يتناول شعراً محدثاً، أي ينتمي أصحابه إلى مدرسة أبوللو أو المهجر، فإنه لا يتنبه إلى الفوارق القائمة بين هؤلاء الشعراء وبين شعراء الإحياء، ونتيجة لذلك فإن طه حسين لا يكاد يدرك عمق التجديد عند شاعر مثل علي محمود طه أو إيليا أبي ماضي .

وفي هذا المستوى يمكن أن نتبين طبيعة الحداثة التي ينطلق منها طه حسين بإستحضار مفهومه للتحديث كما أوضحه بالخصوص في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، فعن طريق المقابلة بين المفهومين نستطيع أن ندرك محدودية الحداثة عند طه حسين في مجال الأدب والنقد. وما نقصده بالتحديث هو الدعوة إلى تحقيق نموذج مجتمعي على شاكِلة النموذج الغربي ووفق نفس الخطوات التي سلكتها مجتمعات أوروبا. وهذا ما دعا إليه طه حسين عندما ألح على إنتهاج نفس الخطوات والبرامج في مجال التعليم لكي تتمكن مصر من أن تصبح جزءاً من أوروبا «لفظاً ومعنى» و «حقيقة وشكلاً . . .» ولا يتسع المجال هنا للحديث عن مشروع طه حسين في التحديث، وإنما أشرنا إليه لنضعه في مقابل الدعوة إلى الحداثة في مجال الأدب والشعر، بإعتبار أن هناك قاسماً مشتركاً بين الدعوتين، هو الحرص على ترقية المجتمع والأدب المصريين والخروج بهما من منطقة «الشرق النائم» إلى منطقة «الغرب اليَقِظ». لكن ما نحرص على الإشارة إليه هو أن صياغة مشروعي التحديث والحداثة تقفز على التاريخ وإوالياته، وكأن الأمر يتعلق بمجرد إرادة راغبة أو وعي يُكْتَسَب .

فبالنسبة للحداثة الشعرية ـ وهو ما يهمنا هنا ـ تبدو في مقالات طه حسين وكأنما تحقيقها رهين بعملية تعرف على نماذجها الغربية ومحاكاتها . . فأحمد شوقي كان بإمكانه أن يكتب شعراً حديثاً لو أنه خلال إقامته في باريس تعرف على إنتاج بودلير ومالارميه وبقية الشعراء المحدثين . . أي أن التجديد الشعري يغدو، حسب هذا المنطق، مسألة وعي وتمثلٍ لأسلوبٍ جديد . . وبذلك فإن طه حسين «يلغي» التاريخ أي العلائق الحقيقية بين شوقي وبيئته، والمستوى الثقافي لمجتمعه، وكل العناصر التي صنعت من شوقي شاعراً كلاسيكياً جديداً يستجيب لإنتظار معين لدى الجمهور المصري والعربي . . . هكذا فإن مفهوم الحداثة عند طه حسين يظل تعمياً على مستوى الصياغة ولا يستقر فوق أرضية صلبة تربط التجديد والحداثة بواقع التاريخ والمجتمع، واقع التبدلات والصراعات وتداخل الثقافات والقيم . . وكأن «المثل الشعري الأعلى» قابل للتحقق والإنجاز خارج شروط الصراع والتناقض ووعي الشاعر بِرِهَانِ الحداثة ووظيفتها الإنتقادية . . .

لكن لطه حسين فضل طرح مسألة تجديد الشعر مِنْ هذا المنظور «الشامل» في فترة كان الجدال النقدي فيها مشدوداً إلى التفاصيل الهامشية والمهاترات الشخصية على نحو ما نجد في كتاب «الديوان» للعقاد والمازني؛ أما طه حسين فقد حاول أن يرتقي بالمشكلة إلى مستوى ربط الخاص بالعام مُنبهاً إلى الخصائص المشتركة بين الشعر الجيد في كل العصور، وعلى إختلاف الثقافات .

محمد برادة

تأثير الآداب العربية في الآداب العبرية

أحمد شحلان

لم يكن الفكر اليهودي منعزلاً عن التأثيرات الأجنبية منذ عهوده الأولى، ولم تخل مؤلفاته من هذا التأثير، بدءاً من التوراة، فلقانون حمورابي[1] آثاره في الوصايا العشر[2] والتشاريع، وللملحمة بَعَلْ الاوغاريتية آثار في قصة الخليفة[3] وما قصة أيوب[4] إلا صدى لقصة العادل الممتحن التي جاءت في الآداب الأكادية[5].

ولا يستطيع القارىء الذي يتتبع آثار الشعوب القديمة في نقوشها السومارية والآشورية والآرامية والفينيقية والأبلية[6] إلا أن يعترف بهذا الأثر الكبير الذي نقلته إلينا التوراة على بساطة وسذاجة أسلوبها.

ولا يمكن فهم اللغة العبرية فهماً دقيقاً إلاّ إذا وضعت في مسار هذا التاريخ الطويل الذي شاركت فيه أمم عتيقة وحضارات مختلفة في الشرق الأدنى، ومع ذلك

---

(1) قانون حمورابي Charles. F. Jean, Litterature des Babyloniens et des Assyriens, p.62, Paris, 1924.

(2) سفر الخروج الاصحاح 20.

(3) أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ ص 187 الطبعة الثانية 1973. أنظر أيضاً:
ANDRE CAQUOT - M. S. ZNYCER - A. HERDNER: Textes Ougaritiques. Paris, Ed. CERF, 1974, p. 107.

(4) سفر أيوب.

(5) CHARLES F. JEAN. Litterature des Babyloniens et des Assyriens, p. 195.

(6) اللغة الأبلية لغة سامية اكتشفت حديثاً في منطقة على بعد 20 كلم من جنوب حلب، وقد عثر الباحثون من الجامعة الايطالية على آلاف الألواح الجافة التي تضم نصوصاً عديدة أدبية وتاريخية ومراسلات، بالإضافة إلى معاجم لغوية وتمارين كان يقوم بها الأطفال. وستغير هذه النصوص المكتشفة الكثير من معارفنا عن تاريخ الشرق الأدنى عندما تحل رموزها كلها...

فإنه لم يسبق للثقافة العبرية ان تأثرت تأثراً عميقاً وقوياً كذاك الذي حدث بالأندلس الإسلامية . فقبل هذه الفترة ، بقيت الآثار الأدبية المنقولة من الحضارات السابقة ، كما سبق أن أشرنا ، غافية محدودة الأثر في الفكر اليهودي ، وذلك لطبيعة الإنسان المتدين بهذا الدين ، وطبيعة تاريخه إذ ذاك . فهو في غالب الأحيان أجنبي عن لغته لا يعرفها إلا في الصلوات والمعابد ، بل حتى في هذه الأحوال لا يفقه منها إلا أصواتاً ، وما وجود الترجوم[7] إلاّ دليل على هذا . بالإضافة إلى أن أثر التوراة ، لم ينعكس على الفكر النظري اليهودي ، بل ظلّ أثره قوياً في نفسية هذا الإنسان ، وفي تصرّفه اليومي وخياله المُتَمَنّي .

فطبيعة كتاب الثوراة لا تساعد القارىء العادي على التفكير العميق المباشر ، باستثناء بعض النصوص القليلة ، مثل سفر أيوب . . . أو يجب عليه أن يكون من بين نخبة الأحبار حتى يجد في نصوصه كل ما يتعلق بعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة[8] . . . أو عليه أن يصل إلى رتبة متفلسفيهم والقبليين[9] منهم على الخصوص ، ليخوض في كل ما له علاقة بعلم الباطن وعلم الأسرار والأساطير .

وللغة الثوراة خصوصيتها ، كما أن لمضمونها شوائب من غموض تشوبه . . . والدليل على كل هذا اختلاف الترجمات ، وتعدد التأويلات حتى عند اليهود أنفسهم وعند المهتمين بالدراسات اللاهوتية أيضاً .

لقد كان للأخطاء اللغوية والتاريخية ، ولغموض كثير من النصوص أثر كبير في عدم فعالية هذا الكتاب في العقلية اليهودية ـ أُأكِد ، عقلية لا عاطفة ـ ويتجلى هذا

---

(7) الترڭوم تعني «الترجمة» باللغة الأرامية ، إذ بعد النفي البابلي 530 ق . م . لم يعد اليهود يستعملون اللغة العبرية ، وأصبحت لغتهم هي اللغة الأرامية ، فكانوا أثناء صلواتهم بالبيع يستمعون التوراة مترجماً إلى اللغة الآرامية ؛ ومن هنا جاءت كلمة تركوم ، والحقيقة أن التركوم لم يكن ترجمة حرفية للتوراة ، بل كان عبارة عن ترجمة وتعليق ، وأشهر تركوم هو تركوم أنكلوس .

(8) أنظر مقالنا ابن ميمون وكتاب دلالة الحائرين ـ مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ العدد 7 ص 90 ـ 91 هامش .

(9) קבלה من فعل קבל ومعناه الحقيقي ، «تقبل» عن طريق الاسناد ، اي الشريعة الشفوية ، ثم اصبحت في أواخر القرن 12 تعني التصوف اليهودي ، ويستند هذا التصوف على تفسير النصوص التوراتية اعتماداً على مذاهب غنوصية وأفلاطونية محدثة . وقد مثلت القبلة الجانب اللاعقلاني في الفكر اليهودي وهو الذي وقف مواجهاً مذهب ابن ميمون العقلاني ـ خصوصاً فيما بعد ـ ويعتقد القبالي ان للحروف العبرية سراً ، وأنه باستطاعته إذا اكتشف أسرارها أن يغير وجهة أحداث الكون ، وعليه فباستطاعة اليهودي المتمرن بطرق القبلة ، أن يتحد بالله ، وإذا اتحدَ به اصبحت له القدرة على فعل فعله . ويعد كتاب الزهر من أهم كتب القبلة .

الغموض، غموض النص، في إختلاف الترجمات، وتعدد التأويلات عند اليهود أنفسهم وعند المهتمين بالدراسات اللاهوتية.

والمتفحص للتلمود وتوابعه، لا يمكنه أن يجد ما يخلق فكراً عقلانياً أو فلسفياً، فهو أحكام شرعية كثيرة التفاصيل متعددة الاسنادات، أو قصص خرافية المقصود منها تضخيم وتعظيم واقع اليهود في فترات تاريخية معينة.

ولم تبذر بذور الفكر العقلاني في اليهودية إلا مع فيلون الإسكندري (ولد سنة 20 ق. م.) الذي تشبع بالثقافة اليونانية التي إتخذت من الإسكندرية موطناً لها، ومع سعديا كُؤون الفيومي (882-942) الذي إتخذ الثقافة العربية منهجاً وتفكيراً.

ولم تزدهر هذه الثقافة حقاً إلا في الأندلس، ولهذا قال داود يلين: «كان عهد الأندلس عهد إزدهار الآداب العبرية في جميع مظاهرها الروحية المختلفة[10]».

ولن تسمح طبيعة هذا العرض، بالحديث عن الأسباب الرئيسية التي خلقت هذا الجو العقلاني بالأندلس، ويكفي أن نذكر بأن الطائفة اليهودية التي كانت بهذه الأرض قبل وصول العرب إليها، قد سارعت بالترحاب بوفودهم الأولى، فكان أن جازاهم الخلفاء أنواعاً من الجزاء، معنوية ومادية. فظهر من بينهم حسادي بن إسحق بن عزرا بن شبروط الذي أصبح وزيراً للخليفة عبد الرحمن الثالث وخلفه بقرطبة، وقد جعل ابن شبروط من قصره محجاً توافد عليه الشعراء والمفكرون واللغويون اليهود. وشموئل بن نكديلا الذي أصبحت له حظوة كبرى عند حبوس وبادس وملوك غرناطة[11]. ويوسف ابنه الذي أصبح وزيراً لبلكين بن بادس. وقد استفاد هؤلاء من مكانتهم السياسية والاجتماعية، فأثّروا وأثْروا معهم غيرهم من اليهود الذين جعلوهم يحتلون المناصب الكبرى في الدولة، وخصوصاً في جباية الأموال. وقد جاء صدى هذا في الرسالة المشهورة التي تركها لنا ابن حزم الأندلسي: رسالة الرد على ابن النغريلا اليهودي[12].

كان هذا الجو المادي مع تطلع هؤلاء إلى أحياء ماضيهم أمراً كافياً لإزدهار العلوم، بالإضافة إلى خاصية أخرى لم تمتع بها الظروف مفكري الأندلس، هذه

---

(10) العبرية المدخل إلى الشعر العبري الأندلسي (بالعبرية)، القدس 1972 ص 1.

(11) كتب ورسائل لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي تحقيق: J et H.Derenbourg المقدمة: Paris M.DLLLLXXX.

(12) الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى لابن حزم الأندلسي. تحقيق: احسان عباس ـ مكتبة دار العروبة 1960.

الخاصية هي قدرة إخفاء ثقافة اليهود عن أعين الرقيب الذي قد ينزعج لأن محتواها يهدده في كيانه أو لأنها قد تثير الفتن في أوساط العامة، كما حدث في عهد بعض المرابطين وبعض الخلفاء الموحدين.

كان لليهود وضع خاص سواء في الأندلس أو في البلدان الإسلامية الأخرى، إذ حصلوا على نوع من الإستقلال في أمورهم الدينية والثقافية، يسير أمورهم هذه رأس الجالوف أو «النّايبي» أو «النكيد» أو «الكاؤون»[13]، وتنحصر مهمته في أمور معاشهم ودينهم، كما يمثل في نفس الوقت الواسطة بين الجالية والسلطة السياسية، وعلى هذا فلا يد للخليفة عليهم مباشرة، فهم طلقاء في تفكيرهم، ولم يستطع النَايبي أن يبسط عليهم نفس السلطة الدنيوية التي يبسطها الخليفة على رعاياه. وكانت هذه الوضعية كافية لإبعاد الرقابة عن فكرهم، بالإضافة إلى أنهم بالرغم من ثقافتهم العربية، فإنهم لم يهملوا لغتهم العبرية أو حرفهم العبري، فكان مجناً دائماً يحميهم من السلطة المدنية، سلطة الخليفة، ومن ردود علماء المسلمين على ما كانوا يكتبون، وهذا أمر يتجلى في جهل المسلمين بكتاب ابن ميمون دلالة الحائرين الذي هزّ مجتمع اليهود إذ ذاك، فبالرغم من تعرضه للفلسفة الاسلامية والديانة نقداً وتجريحاً، فإنه لم يلق من يعترضه[14].

ولم يستطع ابن حزم نفسه، وهو المعروف بإطلاعه الواسع على الفكر اليهودي والتوراة والتلمود، كما يتجلى ذلك في كتابه الفصل ورسالته الرّد على ابن النغريلة - الإطلاع على الرسالة التي هاجم فيها ابن النغريلة المذكور، الإسلام، ولم يعلم بمحتواها إلا من قراءته لرد آخر كتبه لأحد المسلمين، يقول ابن حزم: «فاستنسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل»[15] ولم يذكر ابن حزم عنوان كتاب ابن النغريلة في رده عليه. وهذا يؤكد حرص اليهود على إخفاء كتبهم عن غيرهم، وبالتالي خلق سياج حرفي أو لغوي يكفيهم شر ما قد يتعرضون إليه.

وإذا وضعوا حداً لإنتقال ثقافتهم إلى الفكر الإسلامي، فإنهم هم، نهلوا من معين الثقافة الإسلامية على إختلاف مشاربها، وتناولوا كل العلوم المعروفة إذ ذاك،

(13) ألقاب يلقب بها الرؤساء الدينيون والدنيويون عند اليهود، وذلك حسب الأوطان التي وجدوا فيها.

(14) أنظر مقالنا: أبو عمران موسى بن ميمون - مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط في العددين 5-6 و 7.

(15) الرد ص 47.

بل كانت اللغة العربية لغة ثقافتهم، بها يفكرون وبها يكتبون، وإن لم يستعملوا خطها للأسباب التي ذكرنا ولأسباب أخرى.

فقد ترجم كل من سعديا كؤون ويافت بن علي التوراة إلى العربية، وكتبوا بها كتاباتهم الدينية أيضاً: فيافت بن زعير والأستاذ الفاضل القراء، وداود بن إبراهيم بن ميمون، وصموئيل الطبيب المغربي، ويهودا بن نسيم ابن مالك صاحب (أنس الغريب) وغيرهم، لم يستعملوا في دراساتهم إلا اللغة العربية المكتوبة بخط عبري.

بل حرر أكبر فلاسفتهم قاطبة، موسى بن ميمون، كل مؤلفاته الفلسفية والدينية والطبية بالعربية، بإستثناء شرحه على المشنا، ولم يخرج كبار نحاتهم ولغوييهم عن هذا النهج. وتجلى ذيوع اللغة والثقافة العربيتين عند يهود الأندلس في كل ما تركوا.

وتكفي النظرة العجلى في مخطوطاتهم الباقية، لتأكيد ما نقول، وهذه النظرة كافية للكشف عن مشاربهم الثقافية التي نهلوا منها.

فقد تكاثرت عندهم مؤلفات ابن رشد على إختلافها عربية اللفظ عبرية الحرف، أو عبرية اللفظ والحرف، كما تعددت آثارهم من شروح وتعاليق على فلسفة هذا الفيلسوف.

ونقلوا إلى حرفهم أو ترجموا آثار الفارابي والكندي وابن سينا وابن طفيل نصوصاً، وعلقوا عليها وشرحوها وقلدوا مناهجها، كما تعددت نسخ **رسالة الوداع** و **تدبير المتوحد** لابن باجة. وكان للغزالي أثر كبير في فكرهم أيضاً، فقد تعددت في اللغة العبرية نسخ كتبه **مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة وميزان العمل والمنقذ من الضلال**. بل إختص بعضهم في آثاره كإسحق البلاك، وتعددت تعاليقهم على كتابه **مقاصد الفلاسفة**.

ولم يتركوا نوعاً من العلوم إلا أخذوه كما هو أو ترجموه، فإنعكست تبعاً لهذا آثار الثقافة العربية الإسلامية في ثقافتهم، كما شهدها التاريخ الإسلامي، إذ مثل سعديا كؤون تيار الفقهاء العلماء المسلمين، فكان نحوياً لغوياً، وفقيهاً مفتياً، وكان كتابه **الأمانات والإعتقادات** من أهم وأول الكتب الفلسفية، نهج فيه نهج علماء الكلام المسلمين.

وقد ظهرت النزعة الكلامية في أكمل صورها عند داود بن مروان المقمص في

كتابه العشرون مقالة، المتأثر بالأفلاطونية العربية التي روج لها إسحق إسرائيلي (850-950) القيرواني وهو صاحب كتاب التصاريف وكتاب العناصر.

ونقل هذه النزعة إلى الأندلس في القرن الحادي عشر كل من مسلمون بن كَبْرُول صاحب كتاب معين الحياة. وبحيا بن بقودة، صاحب كتاب الهداية إلى فرائض القلوب. ومثل النزعة الأفلاطونية المحدثة، يوسف بن صديق صاحب كتاب العالم الصغير، ويهودا اللاوي، صاحب الكوزري المعروف بالحجة والدليل في نصرة الدين الذليل. وانتشرت المدرسة الأرسطية على يد إبراهام بن داود صاحب الإعتقاد الرفيع. وموسى بن ميمون صاحب كتاب دلالة الحائرين. وأبراهام بن ميمون، مؤلف كتاب كفاية العابدين. وتردد صدى التيار المعاكس للفلسفة، خصوصاً في القرن 13، وكان من ممثليه موسى بن نحمان، مؤلف كتاب شريعة الإنسان. وهلل بن شموئل في كتابه: جزاء الروح. وإسحق البلاك في مؤلفاته حول الغزالي[16]. ولقي ابن جرسون مؤلف: الجهاد في سبيل الله.

وإنعكس الفكر الظاهري في مؤلفات كل من يوسف البصير وتلميذه يهوشوع بن يهودا. وانتهى هذا التأثير الإسلامي في الفكر اليهودي في الأعمال الكثيرة التي تركها القبليون. وكان مذهبهم صدى للنزعة الصوفية الإسلامية[17].

سيجد المتتبع لهذه الآثار الفكرية المختلفة أنه أمام مسار فكري تاريخي إسلامي لم يجد اليهود عنه قيد أنملة، هذا التيار الذي بدأه الفقهاء ثم الأصوليون فالمتكلمون على إختلاف نزعاتهم، فالمدرسة الأفلاطونية، فالمذهب الأرسطي الممثل في التيار الرشدي ثم التيار المناهض للفلسفة والذي تزعمه الغزالي في كتابيه مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة... وإذا ما تصفحنا كتب النحو التي ألّفها اليهود في العصر الأندلسي مثل مؤلفات يونه ابن جناح وأبي زكرياء حيوج، وغيرهم، فإننا سنجد نفس النهج الذي نهجه النحاة العرب، بل لا تزيد مصطلحات كتاب اللمع لابن جناح أو المستلحق أو التسهيل، على أن تكون ترجمة لمصطلحات كتاب سيبوية، أو الخليل، بل لم تخرج كتبهم المعجمية في تنسيقها وتبويبها ـ مثل كتاب الأصول لابن جناح، والإكرون لداود بن أبراهام ـ الفاسي (النصف الثاني من القرن العاشر)

---

(16) GEORGES. VAJDA: Isaac Albalay. Averroiste juif. Traducteur et Annotateur. DAL-Ghazali. Paris Vrin 1960.

(17) GEORGES. VAJDA: Introduction a la Pensee Juive du Moyen age, Paris, 1947.

عن النسق المعجمي العربي. وقد أبرز الأستاذ حسن ظاظا هذا التأثير النحوي اللغوي العربي الذي كان قوياً في الدرس النحوي في أطروحته:

أثر النحو العربي في النحو العبري: ابن جناح[18].

لم ينحصر هذا التأثير في مجالات العلوم العقلية والحقة واللسانية فقط، بل تعدى هذا إلى الآثار الأدبية شعراً ونثراً.

ومما سهل على الأدب العربي نشر ظلاله على الأدب العبري، طبيعة أدبنا، إذ الكثير منه إنساني دنيوي لا يجد اليهودي أو النصراني غضاضة في الأشتغال به، والأخذ منه وتقبله. ولهذا كان من أهم الكتب التي شغلت اليهود وإعتنوا بها إعتناءً كثيراً ترجمة ودرسا كتابا الخطابة والشعر بعد أن أضفى عليهما ابن رشد روحه وروح الأدب والثقافة العربيين.

لقد أخذ الشعر العربي بقلوب اليهود كما يشهد بذلك كبير أدبائهم وناقديهم إذ ذاك، موسى بن عزرا في كتابه الشهير والذي كتبه أصلاً بالعربية وسماه المحاضرة والمذاكرة وخصص الفصل الثالث منه ليبين أن الشعر عند العرب فطرة وعند غيرهم صناعة. كما خصص الفصل الثامن في قواعد نظم الشعر العبري على طريقة الشعر العربي[19] والمتصفح لدواوين الشعراء اليهود بالأندلس مثل سلمون ابن كبرول. وأمير شعرائهم يهودا اللاوي، وابن عزرا وغيرهم. لن يجد غير أوزان الخليل المعروفة وأوزان الموشحات الأندلسية.

كما أنه سيجد القصيدة العبرية تنهج نهج القصيدة العربية في مواضيعها وترتيبها ومداخلها. وقد أفاض في هذا الموضوع الناقد اليهودي المعاصر داود يلين في كتابه: مدخل إلى الشعر العبري الأندلسي. كما بين ذلك أيضاً الأديب المعاصر: دن يكيس في كتابه: الشعر العبري الدنيوي أيام ابن عزرا ومعاصريه. وليس غريباً أن نجد الحريزي بالأندلس[20] يكتب مقامات عددها عدد مقامات الحريري، بل نسجها هو هو، في أسلوب مسجوع، وغرائب لغوية، وأشعار متناثرة، وغرابة في الشخوص.

---

(18) أطروحة تكميلية مضروبة بالآلة الراقنة بمكتبة الدراسات الإسلامية بسانسي. باريس.

(19) انظر مقالنا ספר שירת ישראל משה בן עזרא הלפר הוצאת שטיבל , ירושלים ת שכ"ד

(20) عرف اليهود فن المقامة منذ النصف الاول من القرن الثاني عشر م، واشهر كتابهم في هذا الفن يهودا الحريزي الذي عاش في الأندلس قرن (12 - 13) وقد ألف مقاماته: وهي تقليد لمقامات الحريري.

إقتبس الكثير من عباراتها ومعانيها من التلمود والتوراة، كما إقتبس الحريري الكثير من عباراته ومضامينه من القرآن والآثار الإسلامية.

ويجد القارىء مزجاً عجيباً إمتاز به هؤلاء اليهود في كتاباتهم. ولا شك أن هذا أثر آخر من آثار المؤلفين العرب ـ ذاك هو تناول عديد من المواضيع في مؤلف واحد. ونضرب مثالاً واحداً بكتاب: الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية لمؤلفه أبي إبراهيم إسحق ابن بارون السرقسطي المالقي الذي عاش في نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر، والذي يعده يهوشوع بلاو، وهو من كبار المختصين في الأدب العربي في الجامعة العبرية بالقدس ـ من أوائل اللسانيين المقارنين[21]. تناول ابن بارون في كتابه هذا جانبين: جانب النحو وهو مختصر، وجانب المعجم، وهو قسم أطول. وقد نهج فيه نهج المقارنة بين اللغة العربية والعبرانية والسريانية بالدرجة الأولى. واستعمل فيه المصطلحات العربية اللغوية والنحوية الأدبية، وأظهر فيه تعمقاً كبيراً في الأدب العربي، وأحسن المقارنة بين الشعرين اليهودي والعربي، ونقل فيه الكثير من أمهات كتب اللغة العربية ومعاجمها، وذكر فيه من شعراء العربية امرأ القيس والنابغة وعروة وابن حازم وعنترة وطرفة وجميل والكميت وابن أبي ربيعة، وكثير ورؤبة والمتنبي وأبا العلاء وغير هذا أشعاراً أخرى لم يذكر اسماء أصحابها.

وبهذه الكلمة الموجزة عن هذا الكتاب نفتح باب موضوع آخر ينشر فيما بعد.

أحمد شحلان

(21) الآداب العربية ـ اليهودية. الجامعة العبرية القدس 1980 ـ ص 151.

محمد عزيز الحبابي

ولد محمد عزيز الحبابي بفاس في 25 دجنبر سنة 1923 . وخالط في صباه (الكتاب) لاستظهار القرآن، ثم سجل بالمدرسة الابتدائية، فثانوية مولاي ادريس بمسقط رأسه .

وقد سجنه الفرنسيون عدة مرات بسبب نشاطه ضمن الحركة الوطنية، ثم طردوه من المعاهد التعليمية سنة 1944 ، فرحل إلى باريز ليتابع دراسته .

وهو عضو بأكاديمية المملكة المغربية، وأكاديمية علوم ما وراء البحار (فرنسا) . وأكاديمية البحر الأبيض المتوسط (ايطاليا)، والأكاديمية الدولية لفلسفة الفنون (سويسرة)، وعضو مراسل لمجمع اللغة العربية (مصر) .

انتخب «أميراً للقصة» (وتم التنصيب ببلدية باريز، في 5/10/1982 ، بإشراف فعلي لعمدة باريز جاك شيراك والرئيس سانغور) .

المؤلفات :

1) بالعربية :

- مفكرو الإسلام، الرباط، مطبعة الأمنية (نفذ) .
- بؤس وضياء، بيروت، عويدات (يعاد طبعه) .
- من الكائن إلى الشخص، دراسات في الشخصانية الواقعية، ج 1 ، القاهرة، دار المعارف (ط 1 و 2) .
- الشخصانية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف (ط 1 و 2) .

- من الحريات إلى التحرر، القاهرة، دار المعارف (ط 1 و 2).
- جيل الظمأ، (رواية)، بيروت، المطبعة العصرية، الطبعة السادسة، جمعية التأليف والترجمة والنشر، الرباط.
- العض على الحديد (مجموعة قصصية)، تونس الدار التونسية للنشر (ط 1 و 2).
- من المنغلق إلى المنفتح، نقله عن الفرنسية محمد برادة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية (ط 1 و 2).
- اكسير الحياة، رواية مستقبلية، القاهرة، دار الهلال.
- المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية (فرنسي - أنجليزي - عربي)، الدار البيضاء، دار الكتاب، ج 1.
- تأملات في اللغو واللغة، تونس، طرابلس، الدار العربية للكتاب.
- ابن خلدون معاصراً، بيروت، دار الحداثة، نقلته إلى العربية فاطمة الجامعي - الحبابي.

2) بالفرنسية :

- أغاني الأمل (شعر) نقد.
- بؤس وضياء، الطبعتان 1 و 2، باريز، أزفالد، الطبعات 3، 4 و 5 الدار البيضاء، دار الكتاب.
- من الكائن إلى الشخص، (دراسة في الشخصانية الواقعية)، باريز، النشرات الجامعية الفرنسية (ط 2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع).
- أحرية أم تحرر؟، باريز، أوبيي - مونطين، (ط 2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع).
- من المنغلق إلى المنفتح (عشرون حديثاً عن الثقافات الوطنية والحضارة البشرية) الدار البيضاء، دار الكتاب، الطبعتان 2 و 3، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- عالم الغد، العالم الثالث يتهم (دراسة عن الغدية) نشر بالاشتراك الدار البيضاء وشربوك (كندا).

- العض على الحديد (قصص) ترجمه عن العربية موريس بورمانس (باريز - الدار البيضاء).
- الشخصانية الإسلامية، باريز، النشرات الجامعية الفرنسية.
- مختارات من الشعر العربي والشعر البربري، فرنسا، منشورات الصداقة عن طريق الكتاب.
- صوتي يبحث عن طريقه (شعر) باريس، سيغيرس (ط 2، دار الكتاب الدار البيضاء).
- ابن خلدون، (في سلسلة: فلاسفة كل العصور) باريز، سيغيرير.
- الضائعون (سيناريو).
- الأمل الشارد (رواية)، فرنسا، الصداقة عن طريق الكتاب (ط 2، دار الكتاب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الرباط).
- آلام بإيقاع (ديوان للشعر العربي والبربري)، ج 1 «فتح في موعد مع الأمل» و «الجزائر في موعد مع النهضة»، ج 2 «شعر بأصوات متعددة»، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- ثمل بالبراءة (شعر) باريز، سان جيرمان دوبري.

* * *

3) معلومات إضافية :

أ - صدر عن «السمنار» الذي كان يشرف عليه م. ع. الحبابي بجامعة محمد الخامس :

«مصطلحات فلسفية» (عربي - فرنسي).

ب - ترجمت بعض أعمال الحبابي لحوالي ثلاثين لغة، منها: الألبانية، والألمانية، والأنجليزية، والإسبانية، والجورجانية، والصينية، والسنغالية، واليابانية، والروسية، والتركية...

ج - تهيأ الآن عدة أعمال جامعية عن مؤلفاته، وقد تم الدفاع عن أطروحات، منها :

- اليانادي ليفا: الفلسفة الشخصانية في الإسلام (جامعة باليرم، صقلية، 1967).

- فاضل سيداروس: أسس الأنثربولوجيا الفلسفية في فلسفة م. ع
(بيروت، جامعة القديس يوسف، 1971).
- مارسيلو الدوجياناوي: الإنتاج الأدبي للحبابي (جامعة، روما، 974
وهناك دراسات أخرى عن الحبابي نشر بعضها:
- ريشارد ماكارتي (أوكسفورد بريطانيا العظمى): ظمأ الأجيال ال
إسلامي.
- سيجريد هونك: محمد عزيز الحبابي فيلسوف، وشاعر، ووطني،
الديمقراطية).
- إسماعيل حقي حكيم: الشخصية الإسلامية لمحمد عزيز الحبابي، (أ
تركيا).
- آسي سيرسينيتن: محمد عزيز الحبابي، الأمل الشارد (زغريب يوغسلا
- لويان ستروفا: «بيريسبريت»! (بلغراد، يوغوسلافيا).
- لويان ستروفا: «تقارب» (بلغراد، يوغوسلافيا).
- ريناط بوشارينغ، دراسة عن شعر م. ع. الحبابي (غراز، النمسا).

* * *

مؤلفات في طريق النشر

- أكسير الحياة (الترجمة الفرنسية عن العربية).
- أربع مجموعات شعرية (بالفرنسية).
- مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر (بالعربية).
- دفاتر غدوية: ج 1: «أزمة القيم» (بالعربية والفرنسية).
- دفاتر غدوية: ج 2: «أزمة القيم» (بالعربية والفرنسية).
- الجزء الثاني والجزء الثالث من دراسات في الشخصانية الواقعية
الفرنسية عبدالحميد مرسلي.

* * *

جوائز

- الجائزة الدولية «مرحا!» (لندن ـ باريز، 1955).

- جائزة المغرب الأولى في الآداب، 1959 ، وفي الفلسفة 1966 .
- وسام العرش من درجة ضابط.
- وسام النخل الأكاديمية (باريز)
- الميدالية الذهبية (1969) بـ (بولون، ايطاليا).
- جائزة البحر الأبيض المتوسط.

* * *

مساهمات ثقافية

- الرئيس المؤسس لإتحاد كتاب المغرب العربي (1959-1968) .
- مدير مجلة تكامل المعرفة (دراسات فلسفية وأدبية) متعددة اللغات .
- المدير المؤسس لدار الفكر، بالرباط.
- مؤسس مجلة آفاق .
- رئيس جمعية الفلسفة بالمغرب .
- عضو في جمعية رجال الآداب، باريز.
- أستاذ شرفي في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بأوربينو.
- بمناسبة انتخابه أميراً للشعر الفرنسي (1972) منحته جمعية (أصدقاء فيلياس لوبيك) و (الصداقة عن طريق الكتاب) الجائزة الكبرى مع ميدالية فضية .
- عضو الفدرالية الدولية للفلسفة .

* * *

الشهادات الجامعية

- إجازة في الفلسفة من جامعة الصوربون ومن جامعة Caen (كلية الآداب، شعبة الفلسفة وكلية العلوم، شعبة الفيزياء) .
- دبلوم المدرسة الوطنية للغات الحية، باريز.
- دبلوم الدراسات العليا في الآداب .
- دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة الصوربون، بميزة مشرفة جداً .
- مسجل في لائحتي الكفاءة في التعليم العالي بفرنسا (بمقتضى المرسومين الوزاريين 16/12/1955 و 3/3/1971) .

* * *

الوظائف العامة

ـ باحث بالمركز الوطني للبحث العلمي (باريز) من 1952 إلى 1959 .
ـ 1959 : أستاذ كرسي الفلسفة العامة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط) .
ـ 1961 : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (الرباط) .
ـ 1969 : عميد شرفي .
ـ 1969 : أستاذ بجامعة الجزائر، ثم مستشار في البحث العلمي (وارة التعليم العالي بالجزائر) .
ـ 1974 : متفرغ للبحث العلمي .

الفهرس

في الأدب







دراسات مغربية

لقد حظيت شعبتنا بأن كان أول أستاذ بها فيلسوف تردد في الشرق والغرب صدى شخصانيته الواقعية وشخصانيته الإسلامية .

ولقد عملت ، وما لبثت تعمل ، لكي تبرز الوجه الحقيقي للفلسفة من أنها حوار ، ونظر في واقع الإنسان ، ووقوف بالفكر عند الفكر . فقد كان دائماً من أشد أدواء الفلسفة ، وما يزال ، أن يظن بها ، أو أن ينتظر منها الناس ، ومن هؤلاء أصحابها أحياناً ، أن تعطي أكثر مما يمكن أن يطلب منها حقاً . كما قال كانط .

